TROTTA 10 *Paradigmas*

Introducción a la Historia de las Religiones

FRANCISCO DIEZ DE VELASCO

La religión, las religiones, es un campo de las Ciencias Humanas en el que la reflexión científica presenta un dinamismo que sintoniza con el indudable interés social por intentar comprender las creencias y las prácticas religiosas en su variedad y complejidad.

«No existen muchos libros —de un solo volumen escrito por un solo autor— que traten acertadamente la entera Historia de las Religiones, pues no es en absoluto tarea fácil. Este que ahora se nos ofrece es perfectamente competitivo con los mejores extranjeros. Puede decirse sin exageración que, con él, la literatura original española —hasta ahora tan escasa en este sector— da un salto cualitativo» (José Gómez Caffarena).

«Una *introducción general* a una historia de las religiones que intenta abarcar desde un análisis de los primeros comportamientos religiosos de los hombres de la prehistoria a los problemas de las religiones del mundo actual, pasando como es lógico por un examen de los rasgos más significativos de los grandes sistemas religiosos de la historia de Oriente y Occidente [...] Desde la antropología y la arqueología a la literatura y la sociología son muchas las fuentes de sus informaciones, y hay que admirar tanto el esfuerzo de reducir su síntesis a las líneas más esenciales de cada religión en sus aspectos y momentos centrales, así como su cuidado en precisar sus alcances históricos» (Carlos García Gual).

Producto de la labor docente en el nivel universitario, por su carácter introductorio la obra se dirige tanto a estudiantes universitarios como a profesores de Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato y, en general, a lectores cultos interesados en una síntesis que en un volumen de proporciones manejables repase las religiones del pasado y el presente, desde un punto de vista que se intenta neutral, no religiocéntrico y abierto a la multiplicidad de las religiones del mundo y a la variabilidad de la religión como fenómeno complejo que se manifiesta en lo social pero también en lo individual.

Introducción a la
Historia de las Religiones

Introducción a la Historia de las Religiones

Francisco Diez de Velasco

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN PARADIGMAS
Biblioteca de Ciencias de las Religiones

Primera edición, 1995
Segunda edición, 1998
Tercera edición revisada y aumentada, 2002

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-564-8
Depósito Legal: M-40.391-2002

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

CONTENIDO

Bloque 3
LAS RELIGIONES DE LAS SOCIEDADES TRADICIONALES, 2: CIVILIZACIONES ORIGINALES

Bloque 4
LAS RELIGIONES DE LAS SOCIEDADES TRADICIONALES, 3: RELIGIONES GENTILICIAS, CÍVICAS Y NACIONALES

Bloque 5
LAS RELIGIONES DE LAS SOCIEDADES TRADICIONALES, 4: RELIGIONES UNIVERSALISTAS

Bloque 6
LAS RELIGIONES DE LAS SOCIEDADES INDUSTRIAL Y POSTINDUSTRIAL

PRESENTACIÓN

«Historia de las religiones» es una de las posibles denominaciones de una disciplina que tiene la ambición de intentar sistematizar, analizar y comprender de un modo integral la enorme variedad a lo largo del tiempo y el espacio, en lo social y en lo individual, en sus transformaciones constantes y en sus mutuas interacciones, de los hechos religiosos. Las religiones, la religión, corresponden en nuestra cultura a un campo conceptual de comprensión inmediata aunque de difícil definición. La cuestión se complica cuando se intenta pensar de modo global y aplicar estos términos a las vivencias de algunas sociedades no occidentales para las que la diferencia entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo no religioso es tan tenue que no resulta perceptible más que desde el exterior y gracias al bagaje de los instrumentos de análisis forjados por la ciencia occidental, que justamente puede estar desvirtuando o desenfocando lo que se intenta estudiar.

La historia de las religiones deambula por la variedad de las creencias de los hombres del presente y la abigarrada, aunque fragmentariamente conocida, diversidad de cultos, ritos, complejos simbólicos y tradiciones míticas de las sociedades del pasado configurando un mosaico cuya finalidad última ha podido parecer ociosa a críticos surgidos de muy dispares opciones ideológicas (desde materialistas «vulgares» hasta defensores de ortodoxias y credos unilaterales), pero que en la reflexión perpleja ante la diversidad humana afianza su razón de ser. Estudiar religiones es adentrarse en un tema complejo en el que cualquier aproximación enfrenta la dificultad de estudiar lo que se cree (o lo que otros creen, o han creído), pero de un modo que resulte diferente de cualquier opción confesional, de un modo sufi-

cientemente neutral, con una óptica científica (en la línea de lo que se entiende por ciencias sociales), no androcéntrica y no religiocéntrica. Tal disciplina parecería dedicarse al mismo ámbito que las diferentes teologías: la religión. Pero tras esa semejanza se esconde una diferencia fundamental, que es la que marca la óptica de una frente a las otras: enseñar creencias sin enseñar a creer, estudiar la religión pero sin predicar, ni moralizar, ni indoctrinar, buscando una difícil pero deseable neutralidad.

Desde esa perspectiva estudiar las religiones no resulta ya para un intelectual un ejercicio de lesa razón, un regodeo en la irracionalidad o un deambular por territorios degradados del pensar, interesantes sólo para una minoría. La religión presenta una notable perdurabilidad en nuestro mundo e incluso los fundamentalismos han ubicado en el ojo del huracán de la opinión pública el poder insospechado de los argumentos religiosos para justificar y avivar los conflictos, resaltando dramáticamente un ámbito que se creía superado y que pone puntualmente en peligro la preeminencia, a la hora de la toma de decisiones personales, de las generalmente todopoderosas razones de índole económica. De este modo se evidenció ante un mundo atónito un cambio de mentalidad predicho por algunos y que, por ejemplo, había conformado la ideología del movimiento juvenil norteamericano (y en menor medida europeo) de los años sesenta del siglo XX (aunque a nivel general hubiese trascendido menos que las manifestaciones externas de ese cambio de modelo de vida: mutación en la moral sexual y familiar, en la escala de valores, búsqueda de paraísos artificiales y utopías).

Una nueva sensibilidad hacia lo religioso impregna numerosos campos de la ciencia (psicología, física de lo infinitamente pequeño o grande, ciencias del cerebro) y la historia de las religiones, frente a otras disciplinas más teóricas, posee el interés de potenciar de un modo integral, interdisciplinar, neutral y no confesional su conocimiento y a la par desarrollar el autoconocimiento, una de las finalidades algo olvidadas de las enseñanzas humanísticas, por la vía indirecta, pero muy eficaz, del contraste con la alteridad de otras culturas y otras épocas enfrentadas a la resolución de parecidos retos existenciales.

La sociedad postindustrial necesita, además, afianzar un nuevo consenso que permita la convivencia y el desarrollo personal pleno en un mundo progresivamente unificado y globalizado y el papel del estudio de las religiones en este contexto puede ser el de servir de palanca para mitigar los conflictos o cuando menos para no avivarlos, por medio de la toma de conciencia de las circunstancias que los desencadenan. La reflexión sobre la diversidad de las religiones históri-

cas tiene el valor pedagógico de permitir relativizar los postulados de la propia cultura, en un ámbito en el que es muy difícil que una persona se sustraiga a posturas preconcebidas, arraigadas en una educación (en particular en los valores) generalmente determinada por la confrontación tendenciosa de modelos y la valoración exclusiva de la religión y la cultura propias (la tendencia al religiocentrismo).

La historia de las religiones se caracteriza por el marco mundial de sus intereses, por el respeto y la sensibilidad hacia todas las manifestaciones religiosas, entendidas en pie de igualdad como materias de estudio, lo que permite, por medio de la reflexión y el autoconvencimiento (y no por la imposición mass-mediática o normativa) limar las posturas etnocéntricas, religiocéntricas, xenófobas o eurocéntricas, necesaria estrategia de adaptación a la cultura mestiza mundial del futuro. Conocer el budismo, el hinduismo, las religiones africanas o el islam en el esplendor de su variedad y creatividad, es la mejor garantía para respetar la diversidad de inteligencias que enraízan en tradiciones y culturas admirables y que se materializan en cuerpos cuyas diferencias morfológicas podrían determinar la tendencia a ahondar el abismo de los rasgos diferenciadores. Comparar las atrocidades cometidas a lo largo de la historia en nombre de ortodoxias, Dioses celosos y divinidades sedientas de sangre unifica a la humanidad en la barbarie relativizando los juicios morales y exigiendo una nueva convivencia que, por medio del respeto al otro, ahuyente los fantasmas del pasado.

De ahí que la historia de las religiones pueda servir en mayor medida quizá que otras disciplinas para potenciar la tolerancia, no solo frente a culturas diversas, sino también frente a nuestra propia herencia cultural. La finalidad de este trabajo es presentar un camino de entender una disciplina que comienza a tener en nuestro país un peso acorde a la pluralidad de nuestra sociedad abierta y particularmente sensible respecto de los temas religiosos.

Bloque 0

GENERALIDADES Y REFLEXIONES INTRODUCTORIAS

0.1. HISTORIA DE LAS RELIGIONES: RETOS DE UNA DISCIPLINA EN CONSOLIDACIÓN

Pensar y estudiar las religiones y la religión entraña una complejidad notable. Se entremezclan creencias e increencia, pasado y futuro, lo personal y lo social, lo imaginario y lo material, las sensibilidades de culturas y épocas diferentes. Configurar una disciplina de estudio científico del fenómeno religioso no ha resultado un proceso sencillo, se trata de una construcción inacabada que se enfrenta a numerosas indeterminaciones, que atañen no solo al objeto de estudio sino incluso al modo de denominarla. Se optará en este libro por nombrarla historia de las religiones, aunque se trate de una apelación en la que no todos los implicados se reconocen.

La reflexión sobre los métodos y las características de la disciplina presenta un grado de complejidad que la convierte en poco agradecida; en las páginas siguientes esbozaremos algunos temas, con la intención de dejar entrever, en este trabajo de carácter introductorio, los problemas epistemológicos implicados y el hecho indudable de que se trata de una disciplina en construcción.

0.1.1. AZARES DE UNA DISCIPLINA: EL PROBLEMA DE LA AUTONOMÍA

La historia de las religiones ha tenido y sigue teniendo una difícil implantación y consolidación y siempre se han levantado voces que han puesto en duda que configure un campo de saber autónomo; desde diferentes disciplinas (por ejemplo la antropología) se suele negar que la religión resulte un campo suficientemente acotado (diferenciable de la ideología o las construcciones simbólicas o cognitivas) y

por tanto que quepa la posibilidad de constituir, más allá de una óptica *naïve* o meramente oportunista, una disciplina autónoma de análisis de la religión con métodos y objetivos propios y con enfoques consensuados y consensuables por parte de la comunidad científica.

No dejan de haber influido en esta indeterminación las muy diferentes formas de estudiar las religiones que se han propuesto y las ideologías que subyacían a ellas. La polémica acompaña desde su mismo surgimiento a la historia de las religiones como disciplina universitaria ya que se potenció a finales del siglo XIX al convertirse en uno de los baluartes de la modernidad que cumplía la finalidad, al instituir un estudio crítico de las tradiciones religiosas (desarrollando ante todo la crítica textual) de historizar (reducir a escala humana) lo que el dogma (principalmente cristiano) planteaba como revelación. De este modo deslegitimaba, minándolos, los fundamentos del poder eclesiástico anclado en modos de pensamiento premodernos. Su instrumentalización como medio de laicización de las elites tiene su mejor ejemplo en el modelo francés que influyó, por ejemplo en otros países, incluso de ámbitos extraeuropeos. Mustafá Kemal, en su intento de desislamizar las estructuras de la República Turca, impuso la enseñanza universitaria de historia de las religiones en la facultad de teología, importando incluso al profesorado (desde 1925 a 1931 Georges Dumézil, el gran especialista en religiones indoeuropeas desempeñó esta enseñanza, aunque quizá sin el ahínco antirreligioso que se esperaba).

Un caso extremo de este asalto moderno a la religión se produjo en la Unión Soviética y en otros países de su órbita durante la etapa comunista cuando desde el estado se potenció la historia de las religiones como ilustración de la irracionalidad ideológica humana previa a la instauración del análisis «científico» marxista que se plasmaba en el ateísmo. «Ateísmo científico» era una disciplina que se enseñaba como en los países confesionales se enseñaba «religión»; se trataba de indoctrinar en el superar las religiones, ya fuese el cristianismo y otras «grandes» religiones o los diversos chamanismos y religiones preagrícolas que tan eficazmente se debilitaron y destruyeron (por ejemplo, en Siberia, en la época estalinista). En la cúspide de la evolución del pensamiento, aparecía la ciencia, inseparable de una visión atea, las religiones serían modos erróneos de comprender, enfermedades del pensamiento susceptibles de ser curadas; así el estudio de las religiones, incluso en los niveles universitarios, tendría la finalidad práctica de servir para vencerlas y erradicarlas en aras de una nueva humanidad liberada.

Pero de forma casi coetánea en otros países se fue consolidando la disciplina, con nombres diversos, primando el peso modélico de la

Religionswissenschaft alemana, pero también la influencia de la que se denominó fenomenología de la religión, vinculada a las facultades de teología y a ámbitos confesionales o para-confesionales. Estaba diseñada, en muchos casos, como un modo más de profundizar en el conocimiento (quizá más moderno) de la propia fe (por medio de la alteridad ejemplar de las otras). El caso extremo del uso del estudio de las religiones diferentes como arma de combate teológico lo ofrece la misionología, buceaba en las religiones comparadas con la finalidad de ofrecer los instrumentos para una más eficaz actuación misionera (que no hay que olvidar que, para las potencias coloniales, era un método más de control: la conversión como sutil instrumento de occidentalización).

Frente a la tendencia histórica que presidía en origen la primera opción, en esta segunda se solía encarar preferentemente el estudio de los fenómenos religiosos desde una óptica atemporal (como si el marco cronológico no fuera particularmente relevante y casi se pudiesen detectar manifestaciones esenciales de cada religión y de ahí extrapolar una determinación de la esencia de la misma).

Estos dos extremos han configurado las raíces enfrentadas de la disciplina cuya maduración por medio de la desvinculación de opciones ideológicas decimonónicas (laicidad frente a teología, ateísmo frente a confesionalidad) se produjo paulatinamente y como consecuencia de la progresiva (aunque aún incompleta) mundialización (globalización) de la disciplina (el acceso con plenos derechos de estudiosos no europeos-norteamericanos y no occidentalizados a los foros de discusión), el refinamiento de los instrumentos de análisis y el abandono de posiciones fuertemente militantes (en cierto modo en consonancia con la crítica postmoderna a los pensamientos fuertes). Así se ha tendido a una convergencia que lleva a que resulten relativamente aceptables para la mayoría de los especialistas (al no enfrentar sus opciones ideológicas personales de un modo insultante) trabajos surgidos de escuelas o puntos de vista tan dispares como los fenomenológicos (originados principalmente en ámbitos confesionales de teólogos cristianos centro y norte-europeos), los históricos (cuyos más depurados ejemplos los ofrecen los trabajos de los miembros de la escuela de Roma, como Raffaele Pettazzoni o Angelo Brelich), los antropológicos (con el peso fundamental de la reflexión norteamericana), los sociológicos, los filosóficos o los psicológicos (entre otros), aunque también hay que ser conscientes de que las lecturas mutuas a veces no pasan de miradas de reojo y que si no se plantea una beligerancia directa hay notables desencuentros y la configuración de reinos de taifas académicos.

A pesar de todo se ha afirmado progresivamente el estatus académico de los estudios no confesionales sobre religión en muchos países (Francia, Alemania, Gran Bretaña, Bélgica, Holanda, Italia, países escandinavos, Estados Unidos, Canadá, Japón, etc.). Pero la consecución de un consenso en los modos de trabajo a escala mundial, desde la asunción de la licitud de la multiplicidad de enfoques y de sensibilidades (la coexistencia de creyentes y no creyentes), la disolución de la historia de las religiones soviética, que propiciaba un modelo discordante y el apartamiento de la misionología de las universidades estatales, no ha conllevado que la disciplina se haya consolidado de modo claro y homogéneo y no existe ni siquiera unanimidad en la forma de nombrarla.

0.1.2. LOS PROBLEMAS DE DENOMINACIÓN: HISTORIA DE LAS RELIGIONES Y SUS ALTERNATIVAS

La disciplina que intenta el estudio integral del fenómeno religioso no tiene un nombre consensuado. No se trata de una discusión ociosa o de carácter secundario porque la mera opción por el nombre puede implicar puntos de vista muy diferentes ante el objeto a estudio, y metodologías muy dispares. El máximo escollo radica en la indeterminación de lo que se puede entender por tal estudio, ya que existen aproximaciones religiocéntricas y no neutrales (como las teológicas) que no renuncian a la denominación (convertida en desgraciadamente ambigua por un uso abusivo) de ciencias (como demuestra, en particular en los ámbitos católicos, la proliferación de los programas de estudio de ciencias religiosas, que no son otra cosa que religión y moral católicas o teología). Repasaremos los principales de estos nombres y los problemas que plantean.

Historia de las religiones es quizá la denominación con más peso y todavía en la actualidad las revistas más clásicas de la disciplina son *Revue de l'Histoire des Religions* (París, ya centenaria), *History of Religions* (Chicago, fundada por Mircea Eliade) y *Numen* (que porta el subtítulo International Review for the History of Religions). El foro internacional de la disciplina es la IAHR (International Association for the History of Religions), y aunque se han desarrollado en su seno intentos por cambiar este nombre no se ha llegado a un acuerdo sobre su sustituto. Los detractores del término historia de las religiones lo critican desde diferentes posturas. Colectivos de especialistas no historiadores se sienten amenazados (o malqueridos), por una parte por estimar que podría convertirse en un territorio exclusivo (o privile-

giado) de los historiadores que los desplazarían, pero también como consecuencia de la decadencia de la valoración social de los estudios históricos (el prestigio social de un historiador es mucho menor que el de un sociólogo, antropólogo o científico en general y buen ejemplo lo ofrece el mundo anglosajón y en particular Estados Unidos). Menos mezquinas son las motivaciones de índole teórica: si se entiende historia de las religiones de un modo estricto (en mi opinión incorrecto), primarían los ámbitos sociales, políticos, incluso cronológicos. Los ámbitos personales, las comparaciones interculturales resultarían mucho más difíciles de desarrollar. Este imperio de la historia política y factual, aunque resulta una caricatura desde una mirada a los métodos habituales de las disciplinas históricas, resulta tópico común en ámbitos de no historiadores (sería un modo de domesticar y reducir la de otro modo vocación holística de la historia).

Según mi parecer, hacer historia de las religiones no querría decir renunciar a la comparación entre culturas diferentes en momentos diferentes, ni soslayar lo individual y personal (aunque a algunos les pueda parecer una «pequeña historia», una microhistoria). Historia de las religiones no sería, como algunos afirman, una forma anticuada, pasada de moda de nombrar la disciplina, sino que, como veremos por las denominaciones alternativas que se le han buscado (y que resultan poco satisfactorias), una denominación perfectamente defendible y difícilmente sustituible.

Comparative Religion (Religión Comparada o Religiones Comparadas) ha tenido muchos defensores y aunque quizá ha disminuido su impacto en las dos últimas décadas (dado que los investigadores de habla inglesa han optado generalmente por la denominación *Religious Studies*), sigue nombrando a muchos departamentos universitarios y sus programas de estudio. Presenta la fuerza metodológica de postular en el propio título el carácter comparado del estudio que se quiere realizar. Pero la dedicación investigadora a una religión quizá no bastaría para determinar la adscripción a la disciplina; por el carácter fundamental de la comparación entre varias religiones. El mayor problema del término religiones comparadas radica justamente en desvincular del amparo que otorga el nombre a los investigadores y estudiosos que dedican sus esfuerzos a una religión (o una etapa o aspecto) en particular.

Religionswissenschaft (Ciencia de la Religión) es una denominación centenaria y la más aceptada en Alemania, forjada en una época en la que se dividían los campos del saber en parcelas autónomas a las que se otorgaba el rango de ciencias (en una acepción de origen filosófico que posee entre los alemanes un campo semántico algo diferente al comúnmente aceptado). Presenta un carácter globalizador en el

que la comparación, la reflexión filosófica y el estudio de fenómenos religiosos específicos en muy diversas religiones son puntos fundamentales: la meta siendo una explicación total del fenómeno religioso. El concepto se ha empleado fuera de Alemania, pluralizando la denominación: ciencia de las religiones-ciencias de las religiones.

Ciencias de las religiones tiene la vocación de incluir la diversidad de religiones y la pluralidad de enfoques en el estudio de las mismas, las diferentes disciplinas que se dedican al tema, pero violentando quizá la ambiciosa finalidad de la denominación original y generando una profunda ambigüedad desde el momento en que, en algunos casos, se permite a teólogos acceder al amparo académico pleno. Además, ciencias de las religiones tiende a pensarse no como una disciplina autónoma, sino como una confluencia de distintas disciplinas en el análisis de un tema particular (el de la religión), una fragmentación que puede obviar la necesidad de una visión general por parte del estudioso (o incluso puede potenciar que ésta no surja). A pesar de todo ha tenido un notable impacto y por ejemplo, en España, el foro académico de la disciplina es la SECR (Sociedad Española de Ciencias de las Religiones).

Religious Studies (Estudios Religiosos) es una denominación que podría parecer en principio más aséptica que muchas de las anteriores y que ha tomado carta de naturaleza en países anglosajones, aunque tiende a convertirse en común; así el foro iberoamericano de la disciplina es la ALER (Asociación Latino Americana para el Estudio de las Religiones) y el europeo, de reciente consolidación, porta el nombre EASR (European Association for the Study of Religions). Estudios religiosos-Estudio de las religiones presenta el problema de no establecer la necesaria desvinculación de enfoques confesionales (la teología se incluye en muchos casos en los estudios religiosos mientras que no tiene cabida tan holgada en otras denominaciones), lo que conlleva un problema de indeterminación. En muchas universidades de lengua inglesa (especialmente en Gran Bretaña) queda patente esta indeterminación del concepto *Religious Studies,* que se llega a combinar en ocasiones con la teología (en el nombre de los departamentos universitarios, por ejemplo).

Antropología religiosa es la denominación que tiene menos seguidores aunque posee la indudable ventaja de radicar los hechos religiosos en el ámbito de análisis de una disciplina de clara vocación holística como es la antropología (cuyo objeto de estudio, en una definición ambiciosa, es el hombre en todos los aspectos de su actuación; algo parecido a lo que busca la historia o la sociología en una convergente definición holística). El mayor problema de esta denominación radica

en la ambigüedad con la que se está utilizando y que parece referirse tanto a las aproximaciones antropológicas al estudio del fenómeno religioso como a una difusa disciplina cuya orientación para-teológica la está configurando como un renacer de la fenomenología de la religión (como defienden Michel Meslin o Julien Ries).

Fenomenología de la religión o fenomenología de las religiones ha perdido en los últimos treinta años el favor de que gozó en las décadas centrales del siglo xx. Se pensó que podía resultar una aproximación en cierto modo definitiva a la religión que trascendiese el marco de la historia o que dejaba este campo para la historia de las religiones (en una modalidad muy disminuida de la disciplina, en cierto modo instrumental de la fenomenología, para la que se limitaría a desarrollar estudios particulares, que luego se calibrarían en grandes síntesis fenomenológicas). Se analizaban los fenómenos religiosos, en algunos casos con una sensibilidad mínima hacia los contextos (sociales, económicos, cronológicos). Su desarrollo por pensadores insertos en modos teológicos (del cristianismo norte-europeo) de entender la disciplina (estudiar fenómenos religiosos era un paso para ahondar en la comprensión de sus manifestaciones en el seno de la propia religión), a la par que la confusión resultante del impacto duradero que ha tenido y sigue teniendo la fenomenología filosófica (de raíz husserliana) ha llevado a que tienda a resultar una denominación marginal hoy en día, a pesar de la riqueza de los análisis que ha suscitado (por ejemplo los de Gerhardus Van der Leeuw). Insatisfechos con las anteriores, a pesar de su número y diversidad de enfoques, han surgido otras denominaciones de carácter más minoritario. Estudio académico de la religión busca enfatizar el enraizamiento institucional, como un modo de separar la producción de los estudiosos formados en ámbitos académicos (universitarios) de la de los surgidos de ámbitos confesionales. Pero la existencia y auge de las instituciones universitarias y académicas promovidas o gestionadas por grupos religiosos convierte la denominación en igual de ambigua que muchas de las anteriores. No serían estudiosos académicos de las religiones, por ejemplo, los miembros de una nueva religión, los predicadores independientes o los profetas de la *new age*, pero resultaría muy difícil no incluir en la denominación a teólogos de cualquier universidad católica o a miembros de, por ejemplo, la Universidad Soka (del grupo budista Soka Gakkai), por no ofrecer más que dos ejemplos. Por su parte Ciencia integral de la religión es una denominación ingeniosa que desarrolla (y en cierto modo equivale en su ambición primera) a la centenaria Ciencia de la religión alemana, pero enfatizando en la necesidad de una perspectiva multifocal, aunque su uso no se ha generalizado.

0.1.3. HISTORIA DE LAS RELIGIONES: UNA DENOMINACIÓN PROGRAMÁTICA

El problema de denominación que suscita la disciplina toca de lleno otro de mayor alcance que es el del estallido del marco de las ciencias humanísticas y de análisis social, cada vez más especializadas y en las que un campo de estudio muy ambicioso como es el de los fenómenos religiosos, que necesita para su desarrollo una aproximación transversal (incluyendo conocimientos y técnicas de estos cada vez más estrechos y especializados campos científicos), tiene una ubicación difícil.

A la espera de llegar a una denominación de consenso amplio, para lo que será necesario un debate en el que la voz de los especialistas no occidentales haga valer sus sensibilidades y orientaciones particulares (que llevará a que la disciplina adapte su campo de estudio más allá de las directrices eurocéntricas que todavía pesan en la delimitación conceptual), la denominación historia de las religiones parece hoy por hoy la opción más adecuada, entendida en un sentido extenso, sin veleidades apropiatorias por parte de los especialistas de las disciplinas históricas y enmarcada en la óptica holística que propugnan, por ejemplo, la historia total o la antropología.

La historia de las religiones se presenta, pues, y a pesar de no ser una denominación que satisfaga de modo completo (puesto que requiere repensarse, pero no desde criterios religiocéntricos o etnocéntricos occidentales sino desde una perspectiva globalizadora), como la aproximación analítica holística y no religiocéntrica al fenómeno religioso y no solamente como una disciplina en cierto modo auxiliar, cuyo exclusivo ámbito de actuación fuera el establecimiento del marco histórico en el que se reflejan los hechos religiosos. Partiendo de esta premisa la denominación historia de las religiones se puede leer en sus dos términos como una opción de análisis muy determinada.

Historia indica una posición (un *parti pris*) fundamental: las manifestaciones religiosas son hechos históricos y por tanto susceptibles de ser tratados con los instrumentos habituales del método histórico-filológico: crítica de fuentes, análisis, síntesis, etc. La finalidad de la disciplina es comprender el papel que cumplen estas manifestaciones religiosas en la estructura general de la sociedad o sociedades a estudio tanto en un momento dado (análisis sincrónico) como en sus modificaciones a lo largo del tiempo (análisis diacrónico), así como en el ámbito más extenso de la cultura humana en general (posibilitándose la reflexión sobre fenómenos religiosos en diferentes culturas y sociedades).

De las religiones (y no de la religión), por su parte, es una opción no esencialista y a la vez basada en el respeto hacia el objeto de estu-

dio: la experiencia religiosa humana presenta manifestaciones infinitamente variadas (resulta imprescindible por tanto el uso del plural) sin que ninguna de ellas pueda alzarse con primacía de ningún tipo. Además, se niega por principio la categoría de religión natural, verdadera o esencial; los hechos religiosos son hechos culturales, no son intemporales ni eternos, sino que se inscriben en un marco histórico definido que permite en gran medida explicarlos.

Pero, además, historia de las religiones resulta también satisfactorio como denominación a consecuencia de la redefinición de los límites de la propia historia que se ha llevado a cabo tras la quiebra de los posicionamientos del positivismo y de las escuelas más tradicionales. Sólo gracias a la amplitud de los límites conceptuales y metodológicos actuales de la historia (y su convergencia con otras disciplinas afines como la antropología o la sociología) es posible adentrarse, sin dejar de ser historiador, por los vericuetos tan alejados de la historia política a los que puede llevar una investigación histórico-religiosa. Intentar comprender los hechos religiosos, como comprender en general el pasado, lleva a descubrir horizontes que pueden resultar muy alejados si se los contempla desde el posicionamiento metodológico de la historia tradicional, pero que no lo son tanto si la opción de análisis empleada se encuadra en la línea de una historia holística, sensible a toda manifestación, ya sea en el ámbito de lo social o de lo personal, que pueda ser de utilidad para entender el objeto a estudio.

Aunque quizá el reto más importante al que se enfrenta la historia de las religiones para alcanzar su definitiva consolidación radica en la liberación de los lastres muchas veces ocultos de enfoques religiocéntricos, confesionales o militantes, que tomen como pretexto la disciplina para justificar una visión religiosa particular, una posición que, dada la característica del objeto a estudio (la diversidad de las religiones), resulta especialmente intolerable. Un ejemplo lo ofrece el modo habitual de fechar los acontecimientos, nombrando como punto de partida el nacimiento de Cristo (que, por otra parte, debería retrotraerse aproximadamente un lustro hasta el año 0, para no resultar una fecha meramente simbólica), en este libro optaremos por la abreviatura a.e. (antes de la era común) para las fechas previas al año 0; las fechas posteriores a la era aparecen únicamente con el numeral. Una actitud respetuosa hacia el objeto de estudio, presidida por un auténtico interés por comprender otras culturas y religiones y por mitigar los signos externos del etnocentrismo y el religiocentrismo, es quizá un buen modo de construir y salvaguardar la disciplina.

0.1.4. LA IMPLANTACIÓN DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES EN ESPAÑA: UN PROCESO INACABADO

Un ejemplo revelador de la falta de consolidación de la historia de las religiones como disciplina universitaria (hasta fechas muy recientes) lo ofrece el caso español. Razones ideológicas diferentes paralizaron su desarrollo en diversos momentos.

El integrismo católico, consciente del ejemplo francés y temeroso de que la disciplina se convirtiese en un baluarte de librepensadores y anticlericales frente al monopolio eclesiástico de los estudios religiosos, impidió su nacimiento desde finales del siglo XIX; tenía los medios para hacerlo, puesto que detentaba una posición privilegiada en el sistema educativo y, salvo excepciones, formaba a las clases medias y altas españolas. A la par, el anticlericalismo no halló fórmulas para vehicular una crítica académicamente consolidada y la posición de colectivos más abiertos a las realidades europeas (como la Institución Libre de Enseñanza), quizá por su vinculación a ámbitos como los germánicos, donde la cuestión no se planteaba del modo que ocurría en Francia, no desarrolló una reflexión verdaderamente alternativa en lo relativo a la religión que influyese en la universidad. Hay que añadir también los problemas que la universidad española arrastró durante el siglo XIX y hasta finales de la segunda centuria del XX, con una consolidación errática en la que una disciplina de las características de la historia de las religiones tenía pocas posibilidades.

La posición privilegiada de la Iglesia católica desde el año 1939 en la toma de decisiones culturales e ideológicas, la imbricación de política y religión que destiló en el nacionalcatolicismo, llevaron a que la renuncia a actitudes fundamentalistas e intolerantes fuese mucho más tardía que en otros países tradicionalmente católicos y que no se haya consolidado una escuela de historiadores de las religiones a diferencia de lo que ocurrió en Italia, a pesar de que el interés personal profundo y la sensibilidad de muchos pensadores españoles respecto del tema religioso haya sido y sea muy notable. El pequeño paréntesis que resultó ser la cátedra de historia de las religiones de la Universidad de Madrid (entre 1954 y 1957), que no volvió a dotarse tras la muerte de su único titular, Ángel Álvarez de Miranda, no tuvo continuidad.

Pero aunque básica hasta los años sesenta (hasta el gran cambio que resultó el concilio Vaticano II para los modos de control social desarrollados por el catolicismo en España) esta oposición eclesiástica solamente explica parcialmente que la disciplina no haya encontrado los medios adecuados de expresarse de modo científico consolidado

en nuestro país en las décadas de los setenta y ochenta, resultando el panorama de causas algo más complejo.

El proceso de profesionalización y especialización de los historiadores llevado a cabo en los últimos treinta años ha privilegiado los desarrollos cronológicos frente a los temáticos, creando grupos de profesionales rígidamente enmarcados en áreas impermeables a los intereses generales y diacrónicos que definen a la historia de las religiones. A la par, las directrices de la política educativa han privilegiado el desarrollo de disciplinas de rentabilidad económica inmediata, mermándose el papel de las humanidades y por tanto las posibilidades de dotación adecuada y de expectativas de desarrollo de la historia de las religiones. Una tercera causa, que resulta fundamental, es la falta de sensibilidad respecto del tema religioso de la mayoría de los intelectuales antifranquistas e izquierdistas españoles (que han nutrido en parte la elite universitaria y en particular la que llevó a cabo la gran transformación en el modelo universitario español a mediados de los años ochenta). El cambio de mentalidades que se manifestó en Estados Unidos y luego en el resto de los países occidentales en los sesenta y que llevó a la valoración de las experiencias para-religiosas (y «de conciencia alterada») resultó básico para el replanteamiento de la actitud de los intelectuales (sobre todo norteamericanos) hacia las religiones y los movimientos espirituales, y por tanto para el fortalecimiento de los estudios religiosos, encargados de dar respuestas a esa necesidad social.

En España este fenómeno no se produjo y se ha mantenido generalmente una actitud en la línea del materialismo vulgar consistente en despreciar o soslayar el estudio de los problemas religiosos solamente modificada en la década de 1990 en que los nuevos planes de estudios de las universidades españolas han comenzado a plasmar adecuadamente la vertiente docente de la disciplina, aunque sin que se haya llegado a consolidar un colectivo suficientemente cohesionado y coherente y un modelo docente que se construya más allá del mero voluntarismo individual, a pesar de la creación de plataformas como la SECR (Sociedad Española de Ciencias de las Religiones).

El caso español tiene el interés de resultar un modelo de transición entre la situación en los países más desarrollados occidentales con una larga tradición de estudios histórico-religiosos (con colectivos conscientes de la necesidad de una posición científica, neutral, no religiocéntrica y no confesional) y países no occidentales en los que la disciplina aún no ha tenido los cauces apropiados de consolidación por causa de diversas trabas de índole confesional o de infraestructura académica (y en los que el estudio de la religión lo detentan en exclusividad teólogos o investigadores de carácter confesional).

0.2. UNA APROXIMACIÓN CIENTÍFICA AL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN

0.2.1. EL PROBLEMA DEL PUNTO DE VISTA: HISTORIA DE LAS RELIGIONES FRENTE A TEOLOGÍA

Uno de los grandes problemas a los que se enfrenta la disciplina a nivel mundial es el de su configuración de un modo claramente diferente del de las opciones de tipo confesional-teológico de entre las que en muchos casos surgió. No se trata de revivir un viejo (y moderno) debate contra la teología (tenida por bestia negra) desde una opción militante antirreligiosa. Por el contrario, se trata de pugnar por constituir una aproximación que sea capaz de ofrecer algo diferente y diferencial de lo que, a comienzos del siglo XXI, tienen la vocación de ofrecer las teologías, ya necesariamente en plural, en un mundo postcolonial en el que no puede haber rodillos religiosos generalizados (ni apropiaciones de términos como el de teología solamente para los productos del cristianismo).

Si a finales del siglo XIX el referente era la teología cristiana (o mejor dicho las diferentes teologías desarrolladas por los diversos cristianismos europeos), el marco estallado y globalizado de nuestro tiempo requiere y exige la mirada plural (que, además, es la que ofrece en su seno Estados Unidos, la gran nación multirreligiosa, con el peso del ejemplo que le otorga su posición de liderazgo). Hoy en día se estudia la religión desde presupuestos confesionales en muy diferentes ámbitos, con un creciente peso de las reflexiones que provienen de Asia (y que realizan asiáticos y no ya coloniales occidentales) y del mundo islámico: la perspectiva no puede concentrase solamente en el cristianismo, ni tampoco la indulgencia o el compromiso. Hemos de ser cons-

cientes de que el peso de la reflexión teológica cristiana, fundamental en la construcción de lo que es el modelo universitario occidental (convertido en común en casi todo el mundo) ha minado, salvo momentos particulares, la sensibilidad de muchos investigadores de las religiones respecto de productos netamente teológicos del cristianismo (un sesgo que resulta muy fácilmente detectable para estudiosos de otras tradiciones). Pero, además, como por su parte la teología se desdotó de muchos de sus argumentos más dogmáticos a partir de la primera mitad del siglo XX (el concilio Vaticano II en el caso del catolicismo), se propició una convergencia de actitudes (la tendencia de los teólogos a pensar como científicos sociales) y una cierta renuncia al enfrentamiento (en un consenso que acepta dirigir la mirada exclusivamente hacia los territorios menos conflictivos, en la línea de diálogo interreligioso).

El mundo del siglo XXI asiste al florecimiento de universidades y centros de investigación patrocinados desde muy diferentes religiones. La Iglesia católica detenta numerosas universidades en las que se ofrecen no ya estudios teológicos, sino la ambigua denominación de ciencias religiosas (ha habido una resemantización en todos los cristianismos de la que antes era tenida por clave de todo el saber, una pérdida de seguridad en la fortaleza del discurso que vehiculaba: una curiosa desteologización). Por su parte las universidades budistas desarrollan enseñanzas en las que la línea que separa el endoctrinamiento en una «verdad» religiosa del horizonte de un estudio no confesional no se plantea (o se plantearía como una falsa frontera). Parecidos problemas encontramos en las universidades islámicas o en los centros y programas educativos que algunas nuevas religiones están poniendo en marcha (por ejemplo la Iglesia de la cienciología).

Cuando el famoso divulgador del yoga y el hinduismo en Occidente, Paramahamsa Yogananda, hablaba del yoga como la ciencia de la religión en la segunda década del siglo XX estaba ilustrando una situación que hoy se ha multiplicado: la confusión entre el estudiar lo que se cree (y lo que los demás creen, pero partiendo de la propia creencia blindada de certezas del que lanza sobre los demás una mirada extrañada) y el estudiar creencias sin enseñar a creer.

La historia de las religiones se diferencia de forma clara de la teología, y aunque parecen dedicarse a un mismo campo, la óptica del estudio es diferente; algunas características más problemáticas de la segunda quizá puedan servir de contramodelo para definir la primera.

La teología tiende a ser:

a) Normativa y moralista: una de sus finalidades es la determinación del bien y del mal, entendidos como adecuaciones a la «verdad» religiosa.

b) Exclusiva: la comparación con otras religiones tiene la finalidad de determinar el grado de adecuación de las demás al mensaje de la propia que se estima como único verdadero.

c) Esencialista: busca la esencia (generalmente revelada) de la religión propia, infravalorando las manifestaciones históricas estimadas como imperfectas.

d) Originalista: el mensaje revelado ha de ser eterno, las manifestaciones históricas diferentes de la propia se estiman como degeneraciones de un mensaje primordial y verdadero (la religión natural).

Frente a esto la historia de las religiones sería:

a) No moralista: no busca extraer conceptos de moral práctica, ni desautorizar las formas religiosas de un pueblo dado por muy alejadas que resulten de la moral en la que se enculturó el investigador. La finalidad del análisis histórico-religioso es comprender la práctica religiosa en el contexto social que le dio origen y gracias a ello mejorar el conocimiento de la sociedad y en última instancia del hombre como ser histórico (por medio de la comparación, por ejemplo, de la presencia de prácticas parecidas en culturas diferentes).

Para ilustrar las dificultades de este posicionamiento resulta ejemplar (por lo desesperado) el caso del sacrificio humano. Choca contra uno de los preceptos fundamentales de la mayoría de las grandes religiones que es el respeto por la vida humana, pero fue una práctica común en muy diversas culturas. La opción del historiador de las religiones es superar la repugnancia ante el horror del rito e intentar explicarlo. Para ello se escogerá como ejemplo el sacrificio ritual del rey en la sociedad escandinava precristiana:

> Dómaldi, heredero de su padre Visburr, gobernaba el país. Mientras vivió hubo en Suecia escasez y hambre. Los suecos hicieron grandes sacrificios en Upsala. El primer otoño sacrificaron bueyes y el año no mejoró; el segundo otoño sacrificaron a un hombre pero el año incluso empeoró. El tercer otoño los suecos se reunieron en Upsala en gran número y terminaron poniéndose de acuerdo en que la escasez provenía de Dómaldi y decidieron lo siguiente: que la solución era ofrecerlo en sacrificio para así conseguir un buen año y que había que capturarlo, matarlo y esparcir su sangre en el altar. Y eso es lo que hicieron (*Ynglingasaga*, 15)

De este texto se pueden inferir una serie de datos respecto de la figura real entre los escandinavos:

— tiene un papel religioso destacado como garante de la fecundidad y por tanto de la paz social que se fundamenta en el bienestar;

— el clima y la fecundidad dependen de factores diversos que en última instancia convergen en la figura real;

— cuando fallan los medios rituales se termina consensuando el sacrificio real como medida paliativa frente a la falta de fecundidad.

El sacrificio humano y en particular el del rey se sitúa en la cúspide de una pirámide significativa que gradúa las víctimas sacrificiales desde el animal al monarca pasando por el hombre común; posee por tanto una potencia cualitativa máxima y es la solución ritual extrema. Pero esta capacidad escandinava de convertir al monarca en víctima religiosa ilustra una característica fundamental de la sociedad: la asamblea que se reúne en Upsala tiene incluso el poder de sustituir al rey y la religión ofrece el marco para hacerlo minimizando el conflicto. La determinación del motivo que lleva al sacrificio se hace tras discusiones y por consenso (ya que el concepto «un mal año» es altamente subjetivo y permite el grado de maniobra necesario para poder actuar contra un rey suficientemente impopular). El contexto religioso tiene el interés social, gracias a la sanción ritual, de minimizar los probables enfrentamientos que se derivarían de un intento semejante en un contexto puramente civil. Tras la barbarie del rito, que actuaría también como un sedativo colectivo por medio de la violencia contemplada (hecho al que no es ajena nuestra cultura aunque la encauza por medio del imaginario cinematográfico), se esconde, por tanto, el mecanismo de protección grupal frente al poder real.

b) No exclusiva: la historia de las religiones se basa en el respeto por las creencias ajenas y requiere una actitud no dogmática por parte del investigador a la par que libertad personal para enfrentar los muy diversos problemas que pueden jalonar una investigación histórico-religiosa. Ha de renunciar tanto a una actitud de fobia hacia cualquier religión (incluida la propia) como a la actitud apologética encubierta que consiste en buscar en el análisis histórico-religioso un medio de establecer «científicamente» la verdad esencial de las propias creencias. Un contraejemplo lo ofrece el padre Wilhelm Schmidt, y su hipótesis del *Urmonotheismus*: dedicó su vida a intentar demostrar que el monoteísmo era la fase religiosa más antigua del hombre (partía de la creencia de que los politeísmos eran desviaciones de la religión natural) para lo cual cribó, olvidó e invalidó los casos que no se adecuaban a sus intereses.

c) Diversa y no esencialista: la historia de las religiones parte de la constatación de la diversidad de las experiencias religiosas y sus manifestaciones históricas. Las experiencias religiosas se analizan como productos de la sociedad y el momento en que surgen, sin caer en el error de enjuiciarlas en esquemas generales de revelación. Así, por ejemplo, las obras de san Juan de la Cruz han de estudiarse como productos de unas condiciones históricas determinadas y no como

cumbres de la revelación divina (aunque sí como cumbres del pensamiento místico cristiano). El respeto hacia el objeto a estudio (las religiones) impide plantear la existencia de una religión verdadera donde radique la explicación última de la esencia del fenómeno religioso.

La historia de las religiones, por tanto, presenta unos caracteres bien diferenciados de la teología: las interpretaciones teológicas se convierten en aproximaciones imaginarias y religiocéntricas (surgidas en el seno de los esquemas interpretativos y las cosmovisiones de religiones específicas), susceptibles de ser analizadas como contingencias culturales, como desarrollos ideológicos de culturas determinadas; la teología pasa así de la categoría de rival a la de objeto de estudio para la disciplina.

0.2.2. EL PROBLEMA DE ALGUNAS EXPERIENCIAS RELIGIOSAS: EL ASALTO A LA RAZÓN

Porque si estudio de la religión suele discurrir por unos derroteros que minimizan, por medio de concentrar la mirada en lo social (e histórico) ciertas características de la experiencia religiosa, a nadie escapa que el mundo religioso presenta vertientes en las que quedan superados los instrumentos de la razón y sus certezas.

La psicología ha desarrollado diversos enfoques (todos ellos con múltiples detractores) que tienen la vocación de intentar penetrar en la comprensión de las experiencias religiosas más elusivas. La psicología profunda, que parte de los estudios de C. G. Jung, intenta explicar el parecido que se constata entre prácticas religiosas (ante todo orientales) y ensoñaciones de psicóticos que jamás tuvieron conocimiento de dichas prácticas. Esta hipótesis explicativa sostiene la existencia de un nivel inconsciente profundo (denominado colectivo por ser en esencia no egótico), que funcionaría por medio de imágenes de índole simbólica (denominadas arquetipos) que serían por tanto inter(o trans)culturales (por surgir de regiones del inconsciente situadas al margen del ego personal y no susceptibles de haber sido modificadas durante la enculturación familiar-grupal).

Las limitaciones de la psicología convencional las detectaron, por ejemplo, Carl Rogers o Abraham Maslow, al tener en cuenta al ser humano (construyendo una psicología humanista) y los factores de autorrealización (donde los ejemplos religiosos eran relevantes). La psicología transpersonal, dependiente en su origen de los intentos anteriores (también y de los experimentos en laboratorio con sustancias

psicodélicas), fue desarrollada en los Estados Unidos a partir de los años setenta y plantea la existencia de un nivel transpersonal (más allá del ego), que se alcanza por medio de técnicas de meditación, por la ingestión de sustancias psicodélicas o por otros caminos y cuyo conocimiento forma (o formó en algún momento) parte del entrenamiento sagrado en numerosas religiones (y conformó creencias y mitos). Las detalladas gradaciones en las experiencias transpersonales estudiadas han llevado a defender a los especialistas la existencia de niveles (los más profundos y complejos) en los cuales se superan los condicionantes culturales y se accede a experiencias de índole muy semejante, lo que unificaría en cierta medida el lenguaje más profundo presente en muchas religiones. En ambos casos se trata de aproximaciones hipotéticas no exentas de problemas, aunque tienen el valor de intentar encarar los más refractarios mundos de la religión personal.

El mayor escollo para analizar estas experiencias religiosas específicas es que son difícilmente reductibles al lenguaje racional y científico, desvelándose así otro de los grandes retos de la disciplina que es el de desarrollar los instrumentos que permitan reflejar (aunque sea de modo incompleto o aproximado) estas vivencias, sin las cuales la historia de las religiones fracasará en su vocación holística (cuya finalidad es comprender los fenómenos religiosos en sus diversas manifestaciones por medio de la utilización del mayor número de instrumentos de análisis posible). Pero para llegar a tal meta parece imprescindible que la disciplina se libere del fuerte prejuicio eurocéntrico y religiocéntrico consistente en el desprecio respecto de las experiencias extraordinarias (que podríamos denominar de conciencia alterada). Resulta una premisa inexcusable para ser capaces de comprender correctamente prácticas fundamentales de las religiones orientales o de formas religiosas como el chamanismo. Si bien se resisten a ser comprendidas con los instrumentos habituales del análisis histórico-religioso (generalmente forjados para el estudio de las religiones occidentales), esta inadecuación no es razón suficiente para soslayar o negar llanamente el interés de las complejas especulaciones místicas, mitológicas o meditativas presentes en la mayoría de las religiones.

El caso de la mística resulta ejemplificador, puesto que incumbe a experiencias subjetivas no comprobables por el investigador que se aventura a estudiarlas; el nexo de unión entre el analista y la experiencia analizada es generalmente el lenguaje literario o verbal que además no parece estar diseñado para expresar este tipo de fenómenos de un modo correcto (hecho del que son bien conscientes los escritores

místicos). Se trata de reflejos de un mundo diferente, de una alteridad que parece tener unos cauces de manifestación alternativos (más visuales y visionarios), ante los que se desatan prejuicios velada o abiertamente religiocéntricos y etnocéntricos que se permiten defender una disección entre experiencias místicas verdaderas y falsas, superiores e inferiores, puras e impuras y que, en algunos casos, han querido plantear criterios a la hora de determinar el modo legítimo o abusivo del empleo del término místico. En muchos casos se ha partido de la hipervaloración de la experiencia mística, entendida como el más alto grado del compromiso religioso, y por lo tanto estimada accesible únicamente a una elite privilegiada compuesta por muy pocos individuos. Esta idealización ha llevado generalmente a la incapacidad por parte de los analistas para aceptar que en ciertas religiones (generalmente las más ajenas) puedan desarrollarse experiencias místicas de modo masivo o incluso acabado. Como tantos otros conceptos del análisis histórico-religioso el término «mística» posee un campo significativo muy influido por la herencia cristiana (en la que se engloban desde el punto de vista ideológico buena parte de los investigadores del tema), marcada por la primacía del individualismo de la experiencia y por el monoteísmo y que por lo tanto suele aceptar como místico lo que en otras tradiciones afines puede resultar comparable (misticismo musulmán, judío o incluso hindú) pero rechaza lo que no se rige por esas pautas. Resultaría improcedente según esta visión una experiencia mística que superase el plano de lo meramente individual, como ocurre en los trances colectivos, que se entenderían como degeneraciones desvirtuadas de la verdadera mística. Otra vía de desvalorización de experiencias místicas proviene de la graduación valorativa de los medios utilizados para ponerlas en marcha: la ascética rigurosa y la elección (imaginaria) por fuerzas sobrenaturales se suelen aceptar como mecanismos correctos mientras que actividades ajenas o marginales en la tradición religiosa occidental como la ingestión de sustancias psicodélicas o la inducción por la danza o la música se estiman como vías dudosas (lo que lleva a una desvalorización genérica de la extática).

Como vemos, los escollos para analizar el fenómeno místico son muchos, pero tanto estas experiencias, como las especulaciones mitológicas complejas o los mundos imaginarios que se construyen en la meditación, pertenecen al patrimonio religioso humano y han de ser objeto de estudio por el historiador de las religiones aunque para ello haya de renunciar a los límites seguros de la metodología científica habitual.

0.2.3. EL CONCEPTO RELIGIÓN Y EL PROBLEMA DE LA TERMINOLOGÍA: ENTRE EL ATEÍSMO Y EL *HOMO RELIGIOSUS*

Religión es un término que ha sido definido de modos extremadamente diversos y sobre el que no existe todavía un consenso suficiente. Wilhelm Schmidt planteaba que la religión es una realidad objetiva, trascendente, verdadera y única y defendía que las religiones históricas eran prácticas degeneradas de esa religión primera y primordial, por tanto desautorizaba en último extremo el estudio de las religiones históricas con un esencialismo de raíz teológica.

La definición fenomenológica plantea que la religión es un fenómeno universal, innato y congénito al hombre; el ser humano sería *homo religiosus*, lo que convertiría a las religiones humanas en manifestaciones de esa facultad innata del hombre. Tal postura presenta unos ribetes esencialistas rechazables pero que redimensionan la polémica, al plantear que la religión parece existir más allá de sus manifestaciones históricas o privadas.

Frente a esta hipótesis del hombre «biológicamente» religioso se levanta el postulado del ateísmo según el cual la religión no solo no es innata sino que es una pura invención humana. Los primeros autores de los que tenemos constancia que se expresaron en términos parecidos fueron griegos de la antigüedad. Pródico de Cos (filósofo del siglo V/IV a.e.) planteaba que «las cosas que nos alimentan y nos son útiles fueron las primeras en ser consideradas Dioses y honradas como tales y después de ellas los inventores del alimento y del cobijo y de otras artes prácticas tales como Demeter (Diosa de la agricultura) y Dioniso (Dios del vino)».

A Critias (político y escritor ateniense del siglo V a.e., o quizá a Eurípides) se le ha atribuido el siguiente razonamiento (el que habla es el mítico Sísifo), en el que la politización de lo religioso es mucho más evidente:

> Entonces, como las leyes impedían que los hombres cometiesen acciones violentas en público, pero continuaban cometiéndolas en secreto, creo que un hombre de sagaz y de sutil mente introdujo en los hombres el miedo a los Dioses, para que pudiera haber algo que asustara a los malvados aun cuando a escondidas actuasen, hablasen o pensasen alguna cosa. Por este motivo inventó la concepción de la divinidad. Existe, dijo, un espíritu que disfruta de una vida eterna, que oye y que ve con su mente, que lo sabe todo y todo lo domina, poseedor de una naturaleza divina. Él oirá todo lo que se hable entre los hombres y podrá ver todo lo que se haga. Aunque se trame algo malo en silencio, no pasará desapercibido a los Dioses, dada su inteligencia [...] Con tales temores engañó a los hombres, y de esta for-

> ma, con su bello relato, inventó la divinidad y la situó en un lugar adecuado, y acabó con la anarquía mediante sus leyes [...] creo que fue de esta manera como al principio alguien persuadió a los hombres para que creyesen en el linaje de los Dioses (Sexto Empírico, IX, 54).

Evémero (filósofo del siglo IV a.e.) dio el siguiente paso al plantear que los Dioses del presente fueron antiguos grandes soberanos benefactores de la humanidad que, en agradecimiento, fueron elevados a la dignidad sobrenatural (es lo que se denomina interpretación evemerista), así toda teología sería historia, la religión se explicaría sin necesidad de ningún recurso a lo sobrenatural (y no sería, por tanto, más que un mero juego).

Estos pensadores antiguos están en el origen de la interpretación materialista, que culmina en la célebre máxima marxista que hace de la religión el opio del pueblo, síntesis de una opción que la entiende como un poderoso medio de justificar los privilegios de las elites aletargando la capacidad de respuesta del resto de la sociedad gracias a las complejas redes ideológicas que tejen los grupos dominantes: las palabras lapidarias de Marx tienen un contexto muy sugerente:

> El hombre hace la religión; la religión no hace al hombre [...] pero el hombre no es un ser abstracto que ocupa el mundo desde fuera. El hombre es su propio mundo y es también el estado y la sociedad. Este estado, esta sociedad producen la religión, una conciencia invertida del mundo [...] El sufrimiento religioso es, a la vez, expresión del sufrimiento real y una protesta contra el sufrimiento real. La religión es la expresión de las criaturas oprimidas, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de una situación desespiritualizada. Es el opio del pueblo. El pueblo necesita abolir la religión, su felicidad ilusoria, para recuperar su verdadera felicidad (*Una crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, 1844).

Frente a estas formas unilaterales (y puntualmente caricaturescas) de entenderla, la religión en su vertiente social resulta un modo de regir la convivencia por medios que no son siempre necesariamente la justificación de la desigualdad y el dominio (aunque en muchos casos sea así). La ecología de las religiones ha defendido con acierto que la religión resulta un factor muy eficaz de consensuar la adaptación cultural al ecosistema (por medio de tabúes y otros mecanismos de protección que minimizan la acción antrópica sobre ciertos recursos escasos o vitales). En sociedades en las que la desigualdad no está muy desarrollada la religión cumple el papel de consensuar decisiones y ofrecer un marco referencial de comportamientos y normas que permita minimizar los conflictos.

Pero, además, la religión ofrece un marco mental de explicación del mundo, un sistema de referencias que sirve para ubicar por medio de los ritos, los mitos o la teología particulares de cada cultura al hombre en la sociedad y el entorno natural por medio de la forja de explicaciones imaginarias. Las religiones han creado modelos para comprender el papel del hombre en la tierra, el problema del mal y del bien, de la muerte, de la diversidad (de sexos, de inteligencias, de apariencias, de destinos), de la identidad grupal. Lo suelen hacer de un modo diverso tanto entre ellas como respecto a lo que la ciencia ha ido estableciendo como aceptable, aunque en algún caso explicaciones (e intuiciones) de índole religiosa que parecieron delirantes durante decenios cuando la investigación científica ha traspasado ciertos límites (lo infinitamente grande o pequeño) han cobrado un nuevo interés.

La religión se ha definido y reducido desde opciones tan diferentes que casi resultan un galimatías. Religión es sociedad para Émile Durkheim, sistema simbólico para Clifford Geertz, química cerebral para Eugene d'Aquili, un complejo entramado en el que las palabras también fallan, en que los métodos resultan ineficientes, como planteó Max Weber al posponer cualquier definición hasta conocer más (imposible meta). Quizá porque la mirada, la verbalización, están sesgadas: la cultura occidental directamente dependiente en muchos casos de la herencia greco-latina ha mantenido términos (por ejemplo religión, pero también culto, ritual, Dios...) acuñados en una sociedad determinada complejizando el campo semántico pero sin llegar a anular algunas de sus acepciones más etnocéntricas.

Se plantea por tanto un problema de muy compleja solución que es la excesiva dependencia de la historia de las religiones respecto del lenguaje religioso europeo. Los instrumentos de análisis al uso dependen en gran medida de la generalización de términos que en la religión de la que fueron tomados (generalmente provienen del lenguaje teológico latino cristianizado, pero también del etnográfico) tenían un significado muy concreto pero que, al aplicarlos a otras religiones y otras realidades, pueden llegar a enturbiar la comprensión de las mismas (quede el ejemplo del totemismo o el chamanismo). Más delicado aún resulta el empleo de términos occidentales para religiones no occidentales que no parecen conocerlos (por ejemplo el propio término religión que no tiene razón de ser para grupos humanos en los que lo sagrado y lo profano no son separables). Incluso se puede caer en malentendidos al intentar aplicar conceptos con un significado actual bien establecido a culturas que los poseen pero para los que no quieren decir lo mismo: rito tal y como lo entiende un historiador de las

religiones no significa lo mismo que *ritus* entre los romanos o *rita* entre los védicos (incluso habría que tener en cuenta los cambios de significado del término en el seno de las culturas que lo utilizaron a lo largo de la historia).

Existe por tanto un indudable problema terminológico y conceptual que ha avivado los abusos en la aplicación de las comparaciones interculturales y que ha terminado consolidando un lenguaje especializado al uso del historiador de las religiones que posee un grado de indeterminación excesivo al no haber consenso unánime ni definiciones precisas, pero al que no se puede renunciar todavía al no existir una alternativa viable.

0.3. APROXIMACIÓN AL MÉTODO HISTÓRICO-RELIGIOSO

Aun a pesar de las indeterminaciones y del carácter inacabado de disciplina, existen algunos puntos comunes que conforman una óptica de análisis suficientemente particularizada y una visión propia del objeto de estudio. Al comparar la aproximación teológica frente a la histórico-religiosa ya se reseñaron algunas de las características específicas de la segunda como son el defender una visión no normativa, no exclusiva, diversa y no esencialista. Ampliando el análisis se pueden, en síntesis, establecer una serie de peculiaridades que identifican el trabajo del historiador de las religiones.

0.3.1. LA RELATIVIZACIÓN CULTURAL Y LA RENUNCIA AL RELIGIOCENTRISMO

La historia de las religiones ha desarrollado una óptica de análisis global (mundial) que quizá aún no ha impregnado en igual medida a las otras disciplinas históricas y humanísticas. Ello es debido a que se ha dimensionando de modo cada vez más correcto el papel de las religiones occidentales frente a la enorme variedad y riqueza de las no occidentales. El abandono progresivo por parte de las elites occidentales de la actitud de superioridad cultural (que era un medio de establecer el armazón ideológico justificativo de la tutela y del sometimiento colonial de muchos pueblos no occidentales) ha llevado a una comprensión más correcta de las culturas diferentes y de sus tradiciones religiosas. El peso de las milenarias religiones orientales, cuya literatura e iconografía se conoce mejor, se comprende y respeta, ha desequi-

librado el horizonte de investigación dirigiendo el eje hacia territorios antes despreciados o dejados en manos de especialistas marginados. Desde el punto de vista metodológico los avances más notables en la disciplina se están produciendo en ámbitos antes tenidos por poco interesantes como son las sociedades en fases de contacto o en procesos avanzados de aculturación (que crean formas religiosas mestizas de un asombroso dinamismo). Aunque el peso que se suele otorgar al judaísmo o al cristianismo es todavía destacable en los grandes manuales, no tiene comparación con el que se daba hasta hace medio siglo, en que las religiones del libro solían ser el grueso de la exposición (y su hilo conductor ideológico).

El respeto hacia las religiones no occidentales ha llevado al desarrollo de una sensibilidad nueva que ha revertido incluso en el mejor conocimiento de las propias religiones occidentales; al ser analizadas desde un óptica no eurocéntrica desvelan rincones ocultos, prácticas no canónicas y fenómenos religiosos marginados pero muy reveladores. Por ejemplo la comprensión del fenómeno dionisiaco en la religión de la Grecia antigua ha avanzado gracias al conocimiento que se posee de las religiones extáticas no europeas; la sacralización de la naturaleza presente en los ámbitos tradicionales europeos se comprende mejor desde que, gracias al estudio de las sociedades a pequeña escala, se ha llegado a entender mejor la importancia de los vínculos religiosos ideados por estas sociedades para proteger el ecosistema generando un universo de prohibiciones, seres imaginarios y espíritus vegetales; una mística de la naturaleza que modera la acción antrópica y que subyace, por ejemplo, en los cada vez más respetados cuentos populares europeos.

La historia de las religiones, al haber asumido los avances de la antropología en mayor medida que otras disciplinas de análisis social, ha incluido sólidamente la premisa de la relativización cultural. Ninguna religión ni grupo de creencias (ni siquiera los propios si se los tiene) han de distorsionar de modo excesivo en los análisis. No hay una religión que prime sobre las demás y haya de servir de modelo (aunque a nivel personal, en el mundo de las creencias privadas pueda ser así, de ahí que la actitud sea la clave). El papel de los historiadores de las religiones es el de conocer, comprender y conservar el patrimonio religioso de la humanidad, limitando los prejuicios en aras de la mejor comprensión, limando las fobias pero también los idealismos comunes; una actitud de tolerancia que se consolida desde la asunción de la diversidad de las religiones humanas gracias a la relativización. En muchos casos el historiador de las religiones deberá actuar en contra de opiniones comunes, asumiendo

conscientemente un riesgo mayor que el habitual en otros campos científicos.

Un ejemplo lo ofrece un tema de moda como es el budismo tibetano; frente a la posición idealizadora común que hace del estado teocrático tibetano anterior a la invasión china un paraíso de sabiduría y armonía (el estado sacerdotal perfecto siempre bien gobernado gracias a la infalibilidad del sistema de reencarnaciones de sus líderes espirituales-temporales), muchos especialistas tibetólogos han matizado un panorama del que no estaba exenta la explotación o las luchas por el poder (que se manifestaban, por ejemplo, a la hora de determinar en quién reencarnaba el líder espiritual difunto), o los castigos, a veces muy crueles, a los que disentían del sistema hierocrático-aristocrático. Pero, por otra parte, comprender y plantear públicamente esta realidad del Tíbet tradicional requiere hacerlo desde la posición consciente de que existe una propaganda china anti-tibetana, ingrediente fundamental en una política de destrucción cultural que lastra cualquier intento de acercarse al problema y que puede distorsionar este tipo de argumentos en su provecho. Este ejemplo puede servir para ilustrar la importancia de configurar una mirada diferente frente al objeto de estudio que ha de sustentarse, para materializarse más allá de una mera declaración de buenas intenciones, en la aceptación de las ópticas de análisis y las sensibilidades de los historiadores de las religiones de diversos orígenes (europeos y no europeos) de tal modo que, por medio del conocimiento, se intenten mitigar y superar los inevitables condicionantes culturales de cada estudioso.

Porque sin duda el principal escollo al que se enfrenta cualquier estudio de carácter científico sobre la religión es el del religiocentrismo: una forma de etnocentrismo que lleva a una percepción sesgada o distorsionada que se produce como resultado del peso de las creencias, los modos de pensamiento y en general la ideología religiosa (o no religiosa o antirreligiosa) del que realiza el estudio. Si bien algún grado de religiocentrismo es inevitable y la construcción de un marco perfectamente neutral de estudio de las religiones una entelequia, hay que tomar conciencia de que a partir de un punto la distorsión religiocéntrica puede llevar a una completa incomprensión de lo que se desea estudiar. La mera reflexión que tenga presente la posibilidad de existencia de tal percepción distorsiva es un paso clave para comenzar a mitigar sus efectos, y también para desenmascarar su manifestación a nivel social (las actitudes religiocéntricas son muy comunes, en particular en lo que se refiere a la percepción social de la diversidad religiosa).

0.3.2. LA BÚSQUEDA DE UNA DIFÍCIL NEUTRALIDAD

La neutralidad no es una opción sencilla, ni tampoco dotada de un valor absoluto, y el papel de las creencias (o increencias) personales nunca fácil de equilibrar a la hora de enfrentar cualquier estudio. En tanto que vástagos de la postmodernidad, obligados a asumir sus premisas (pero también a superarlas), no podemos olvidar que los pensamientos fuertes (como el de la posibilidad de una ciencia incontaminada de circunstancia, de un estudioso impermeable a lo que piensa y cree cuando desarrolla su investigación) han quebrado, víctimas de las aristas de los grandes discursos que creían (y querían) construir. Los absolutos no son viables, la neutralidad absoluta es un engaño, como todo pensamiento binario (el tipo más fuerte de pensamiento cierto, el que ordena en dos conjuntos: valorado el propio, el que identifica, y anulado el otro, el diferente).

Pero comprender lo relativo, ser conscientes de la incertidumbre, de los propios riesgos de la certeza (o el orgullo de creer poseer un método intemporal, definitivo, que haga de los productos que generamos obras más allá del tiempo), no es equivalente a caer en un completo relativismo que supone un idéntico valor a cualquier método, o incluso a la ausencia del mismo. Al no ser un absoluto, la neutralidad será necesariamente una mezcla de lo que el que estudia estima correcto y de lo que la comunidad científica en la que se inserta estima aceptable, un producto sometido a los estragos del tiempo y de los cambios personales y disciplinares y que se sostiene en una serie de factores.

El factor lingüístico es clave: en el análisis de la religión se utiliza un rodillo de conceptos y de palabras que hemos visto que plantean problemas y que no son neutrales: pero justamente un primer paso en la búsqueda progresiva de la neutralidad es comprender y asumir que los términos que usamos tienen esa carga, que «nuestras» palabras pueden necesitar ser redimensionadas y que son susceptibles hasta de ser sustituidas si hay un suficiente consenso para hacerlo.

Otro factor en la neutralidad es el biológico y tiene varios modos de manifestarse. Se puede biologizar lo religioso al plantear la hipótesis del *homo religiosus*, que haría de la religión no un universal cultural (un rasgo cultural que aparece en todas las sociedades humanas) sino uno biológico. El hombre (como especie) sería religioso desde el momento que se pudiese definir como humano: a la par que se constituiría la cognición humana por medio del dominio de lo simbólico (donde se incluye lo lingüístico), se establecería lo religioso (convirtiéndose el ateísmo en una especie de absceso, una anormalidad, una enfermedad del pensamiento). Esta visión, muy difundida,

aunque probablemente muchos de sus usuarios no sean conscientes de algunas de sus implicaciones, además de discurrir sobre lo incomprobable (el momento fundacional de la especie humana, en una perspectiva que se aviene más a los presupuestos creacionistas), renuncia a la posibilidad de la diversidad de lo humano.

Otra biologización proviene de los diferentes reduccionismos que intentan sintetizar lo religioso en uno o unos pocos factores. La perspectiva de la ecología de las religiones, planteada desde presupuestos rígidos, podría generar también un marco no neutral que anulase el papel del ser humano como creador de religión frente a su papel de mero adaptador de las creencias a las constricciones medioambientales.

Muy biológica es la perspectiva que quiere hacer de la religión mera fisiología o química: la experiencia religiosa provendría de sustancias generadas por el cerebro o incluso radicaría en ciertos lugares del cerebro que se podrían estimular. Pero plantear la necesidad de pensar religión y cerebro desde la óptica de una neutralidad biológica no ha de entenderse como una crítica a las indudables y fascinantes posibilidades que estas vías de investigación (la neurofisiología y en general las ciencias del cerebro) ofrecen para la comprensión de ciertas experiencias religiosas, quizá uno de los caminos donde en el futuro se pueden ofrecer argumentos más innovadores para pensar la religión.

En otro orden de cosas, caricaturescos (y bien poco neutrales) resultan los reduccionismos que plantean el carácter desviado (o distorsivo de la realidad) del sentimiento religioso como ocurre en algunos modelos marxistas y freudianos para los que la religión sería una explicación ilusoria; algo parecido le ocurría a Frazer al distinguir magia y religión de ciencia, al reducir toda religión a confusión. Se trata de apriorismos que nublan cualquier intento de acercarse a la diversidad de lo religioso de un modo neutral.

Los reduccionismos en tanto que simplificaciones son ejemplos de la renuncia ante la dificultad de entender y enfrentar la diversidad que subyace en el complejo mundo de las religiones, son caminos para ordenar, que en última instancia tienen mucho que ver con las limitaciones de la cognición humana. El pensamiento binario es quizá una de las manifestaciones más evidentes de estas limitaciones. Resulta tan cómodo pensar en el lenguaje del ellos frente al nosotros, que algunos (y no solo los estructuralistas) han llegado a estimar el binarismo característica biológica de los modos de pensamiento humanos: identidad frente a alteridad, lo crudo frente a lo cocido, lo sagrado frente a lo profano. Palabras cruzadas que pueden llegar a envenenar la comprensión de lo que se quiere estudiar erigiéndose en formas aprioris-

ticas de análisis, en modos sutilmente no neutrales de enfrentar lo que se estudia.

Otro factor destacable es el sociocéntrico, que presenta muchas aristas. Cualquier estudio es esclavo de las fuentes con las que cuenta, construidas, salvo excepciones, desde la masculinidad (el androcentrismo y sus recursos para configurar patrones de representación desigual de lo femenino) y la elite (y los modos desde los que apuntala las preeminencias). A su vez nuestras explicaciones están marcadas por modelos de entender el mundo de fuerte arraigo en nuestro mundo occidental globalizado, centrados en la plutolatría, en el hedonismo, en la quiebra de las instituciones o la sospecha respecto de las mismas, en las miserias de lo políticamente correcto y lo académicamente deseable, en un larvado androcentrismo y un desprecio latente por el distinto.

Resulta por tanto difícil no fijar los ojos en interpretaciones que privilegien las claves económicas o geoestratégicas de la religión, o que malinterpreten (estimando como aberrantes) los comportamientos no hedonistas (tan comunes en muy diversas religiones) o que calibren con dificultad el papel de liderazgo de las autoridades religiosas en muy diferentes sociedades. Así aparece la superación de los modelos occidentales de pensar el mundo y la religión como una compleja tarea. Otro tanto ocurre con los patrones androcéntricos de entender la religión, que desde el pasado al presente atenazan las perspectivas y distorsionan cualquier intento de neutralidad.

Tras esta reflexión sobre los factores de la neutralidad, se necesita dar el paso hacia una construcción de un modo neutral de hacer historia de las religiones, que no puede configurarse más que en grados, de un modo dinámico, en cierta manera como una tentativa en la que el papel de lo personal en la elección que construye los límites es básico (aunque tampoco ha de naufragar en el relativismo). El método resulta fundamental y en historia de las religiones se sustenta sobre grandes pilares: la pluralidad de enfoques (interdisciplinaridad), el comparativismo no reduccionista, la mirada desde fuera (no religiocéntrica) y la negación de la renuncia a la visión general, a la perspectiva holística, al estudio de la totalidad (aunque puede resultar y resulte una ambición excesiva).

0.3.3. LA ÓPTICA INTERDISCIPLINAR

Una característica fundamental de la historia de las religiones es su vocación auténtica y necesariamente interdisciplinar, que se plasma en el uso de toda una serie de enfoques que le ofrecen muy diversas

disciplinas y que en última instancia determinan la convergencia en su seno de especialistas de muchos campos (en la definición amplia de historia de las religiones que defendemos en este trabajo cabrían antropólogos, filólogos, filósofos, historiadores, sociólogos o psicólogos, siempre que convergiesen en torno a métodos aceptables y no religiocéntricos y a la ambición de buscar explicaciones holísticas). Repasaremos el alcance de estos métodos de análisis que, combinados, forman el conjunto de instrumentos de los que se vale el historiador de las religiones para enfrentar la diversidad del tema al que se dedica.

El análisis histórico-filológico es quizá el instrumento de análisis más importante del que se dispone, ya que la información religiosa se materializa mayoritariamente en soportes documentales escritos sobre los que es necesario realizar un análisis estricto que tenga en cuenta el contexto histórico de producción y de utilización. El método histórico-filológico (el método crítico), depurado por centurias de investigaciones es clave en el análisis de textos de carácter religioso, que se entienden como obras de hombres y no como revelaciones divinas intemporales y de valor eterno. Por otra parte el análisis iconográfico y arqueológico presenta la particularidad de su enorme desarrollo en las últimas décadas. La «religión visible» frente a la legible presenta el interés de introducir al estudioso en campos muchas veces poco documentados, pero fundamentales, para entender la religión practicada (las conductas religiosas) y no solamente la pensada (la religión mental). Otro tanto se puede decir de la «religión audible», la religión que se expresa por medio de la música, el ritmo, el canto, que presenta la fascinación de la inmediatez y la experiencia de lo difícilmente reductible a las meras expresiones de lo racional, pero que es perfectamente susceptible de un análisis histórico-antropológico.

El análisis antropológico ha aumentado progresivamente su impacto. La antropología, disciplina que posee una vocación holística en el estudio de la cultura humana, y particularmente las subespecializaciones denominadas antropología de la religión (la que posee un nombre más claro), antropología religiosa (aunque el nombre plantee problemas, como ya se ha visto) y antropología simbólica, ofrecen un número creciente de instrumentos de análisis al historiador de las religiones (como la insistencia en el estudio de los sistemas simbólicos y rituales o la discusión sobre religión y cognición). La etnografía aporta una de las fuentes notables de desarrollo de los estudios histórico-religiosos y la renovación metodológica que se ha producido entre los antropólogos desde los años cuarenta (el relativismo cultural o la crítica del etnocentrismo, por ejemplo) ha permeado notablemente los modos de trabajo de los historiadores de las religiones. Incluso las

críticas que expresan muchos antropólogos respecto del valor autónomo de la religión están sirviendo de acicate para la consolidación de las bases teóricas y conceptuales de la historia de las religiones. La antropología no solamente resulta un reto respecto de la historia de las religiones, sino que tienden ambas disciplinas a una convergencia significativa. Si el objeto de la antropología pasa a ser la totalidad de las sociedades humanas (en el presente y el pasado), lo que resultaría desde el punto de vista epistemológico la opción más lógica (aunque plantee serios problemas desde el punto de vista de los profesionales de la disciplina y las otras disciplinas humanísticas); es decir, si la antropología tuviese el valor de postularse como una completa ciencia de análisis de las culturas humanas (no muy diferente, por tanto, de una historia o una sociología holísticas), la antropología de la religión no sería diferente de la historia de las religiones tal como se está definiendo en estas líneas. Para ello la antropología tendría que atreverse a salir del campo tradicional de la etnografía y del menos tradicional del estudio de los fenómenos de cambio en las sociedades actuales para encarar plenamente el estudio de sociedades históricas (campo acotado de historiadores o sociólogos) y de las religiones de larga historia y complejidad doctrinal y de fuentes como las de la India, los diferentes cristianismos, los budismos, el judaísmo, el islam, el sincretismo chino, etc.

El análisis sociológico es otro de los pilares; la información religiosa es información de índole social susceptible de ser procesada con los instrumentos de análisis diseñados por la sociología y en particular por la subespecialización de la misma que se denomina sociología de la religión. Las técnicas estadísticas son el instrumento más útil a la hora de determinar el impacto de las diversas religiones tanto a nivel local como global, permiten cuantificar las características sociales del culto y acercarse a la religión conductual (a pesar de los problemas puntuales que plantea cualquier estadística que busque cuantificar creencias). La combinación de las técnicas sociológicas de análisis de la religión con las que ofrece la geografía de las religiones permite construir una socio-geografía de las religiones, un instrumento de primer orden para aprehender la religión en su combinación de sociedad, territorio y cambio. Temas estrella en el análisis sociológico son, por ejemplo, la laicización de las sociedades modernas, el desarrollo de las nuevas religiones o los estudios de minorías religiosas. Pero la sociología de la religión no limita su cometido exclusivamente a la religión contemporánea sino que ofrece al historiador de las religiones los instrumentos para refinar análisis generales; la importancia que otorga a la estratificación social y la diversidad ideológica origina-

da en ésta permite enfrentar el estudio de formas religiosas específicas según el grupo social al que pertenezca el cultor, enriqueciendo un panorama que podría tender a figurarse como mucho más monolítico. Desde el filtro del estudio de la estratificación social entendida como generadora de opciones religiosas diferenciales se puede llegar a comprender la diversidad de matices de la religión «real»: así religiones que parecen compactas presentan grandes diferencias entre las creencias de la elite y de los grupos populares, por ejemplo. Estatus y religión, autoridad y religión son temas conectados con el anterior y que permiten profundizar en el análisis del papel del creyente en el entramado social.

La sociología permite ahondar en la determinación de la importancia de la elite religiosa en los mecanismos de control social en sociedades estratificadas, cuantificando (cuando es posible) la vinculación de los miembros de la elite religiosa y los de la elite gobernante. La sociología también defiende enfoques particulares en lo que se refiere a temas como el conflicto social y el religioso, los mecanismos de opresión (religiosa) y los modos de gestionar, por medio de la religión, los enfrentamientos y conflictos en el seno de los sistemas sociales. Para el estudio de patrones de creencias diferenciales y en mutación o del cambio religioso y cambio social, así como en lo relativo a la reflexión teórica, la sociología ofrece un elenco de instrumentos conceptuales que permiten delimitar y analizar la dinámica social de un modo muy depurado.

El análisis psicológico resulta clave para la comprensión de las experiencias cumbre y de conciencia alterada y muy importante también para entender muchos fenómenos religiosos que se iluminan gracias a la utilización de los instrumentos de comprensión del comportamiento humano que ha forjado la psicología, tanto para el ámbito de lo personal como de lo colectivo. La psicología religiosa se ha convertido en una subespecialización consolidada de esta ciencia y abre vías para la comprensión no solo de los componentes de lo individual en la religión sino también otros ámbitos (por ejemplo los problemas que se generan entre socialización e individuación, las contradicciones cognitivas que pueden manifestarse y los modos de resolverlas). El choque entre creencias personales y sociales, entre los sistemas de valores enculturados en el ámbito familiar-religioso y los que rigen en la vida común generan una interacción conflictiva que puede, en ciertas ocasiones, determinar actitudes de tipo violento. Los integrismos o fundamentalismos extremistas son buenos ejemplos de opciones en las que la balanza se decanta por los valores religiosos y que puede derivar en comportamientos de agresión para imponer

a los demás las propias ideas estimadas como valores eternos de mayor poder que cualquiera de los defendidos de modo general por la sociedad. En otros casos la experiencia religiosa determina una modificación en la estructura de las creencias que lleva a cambios drásticos en la personalidad que pueden desembocar en una inadaptación a la vida social común: parece que existe entre algunos místicos de diferentes religiones este tipo de actitudes que suelen determinar el apartamiento de la sociedad o el confinamiento en lugares en los que la mayoría de los moradores compartan experiencias parecidas. El sometimiento vejatorio a un líder espiritual, la puesta en manos de éste de parcelas importantes de las tomas de decisión personales, la megalomanía de carácter destructivo, resultan interesantes por vehicularse de modo privilegiado en los ámbitos religiosos. Perturbación psicológica, depresión y receptividad a las experiencias religiosas son temas interesantes para entender el arraigo de la religión en grupos característicos de la sociedad. El miedo, la angustia pero también el consuelo psicológico que procura la religión; la delegación de la responsabilidad última en un código de conducta dictado por la religión, el amparo que procura la aceptación de una jerarquía que determine la moral y posea los medios para la expiación de las faltas (como ocurre en el catolicismo), el poder reconfortante de la tradición, son factores importantes para entender que en la sociedad desacralizada contemporánea sigan arraigadas religiones que surgieron en épocas y circunstancias bien diversas. La psicología ofrece, por tanto, buenos mecanismos para ahondar y afinar en las explicaciones holísticas que necesita forjar el historiador de las religiones.

El análisis filosófico aparece como fundamental a pesar de que resulta controvertida incluso la denominación de la subespecialización filosófica dedicada al análisis religioso. Bajo el título filosofía de la religión, suelen englobarse investigadores con una posición metodológica que defiende que la religión posee una entidad que extrae su verdadera razón de ser más allá de las contingencias históricas. Por otra parte la filosofía de las religiones, que sería una ciencia holística que trataría las religiones en sus manifestaciones históricas como producciones de índole filosófica, no se diferenciaría en última instancia de la historia de las religiones (con el diseño interdisciplinar con el que se la suele entender) y no ha alcanzado un consenso general de utilización. De todos modos, a pesar de las dudas metodológicas expresadas, la religión ha tendido a resultar dedicación esporádica de grandes pensadores modernos englobados en el campo de la filosofía (desde Kant a Derrida), aunque puntualmente la posición filosófica de

buscar respuestas a interrogantes últimos pueda haber excedido, según la opinión del que esto escribe, las capacidades explicativas de la disciplina.

El análisis fenomenológico, aunque originado en la metodología husserliana, ha consolidado una subdisciplina, la fenomenología de la religión (o de las religiones), que resulta aún más difícil de definir que la historia de las religiones. Desde las visiones para-teológicas que la convierten en un estadio preliminar de la teología hasta las que defienden que fenomenología es meramente un modo de clasificación (no histórico sino conceptual de los fenómenos religiosos) conviven toda una serie de sensibilidades que en algunos casos se acercan más al sentido filosófico (el más autónomo e interesante) del término fenomenología (Paul Ricoeur, Max Scheler e incluso Rudolph Otto o el gran investigador Gerhardus Van der Leeuw se pueden insertar en esta línea). El gran desarrollo de la fenomenología de la religión provino del trabajo de estudiosos muy influyentes como Gerhardus Van der Leeuw o Geo Widengren, que en cierto sentido intentaban delimitar una visión no histórica de los fenómenos religiosos que permitiese generar un lenguaje aceptable para la teología (que convive mal con las visiones históricas, que inciden en la variabilidad religiosa); muchos fenomenólogos de la religión han sido defensores de opciones confesionales y a la larga esta especialidad parece haberse diluido en los últimos tiempos (aunque estuvo muy de moda desde los años cuarenta hasta mediados de los setenta del siglo pasado) por su inconcreción metodológica y su falta de delimitación conceptual frente a la teología.

El análisis histórico-religioso utiliza todo tipo de instrumentos forjados por diversas disciplinas; no los hemos enumerado exhaustivamente y han quedado sin tratar específicamente campos tan fascinantes y que pueden ofrecer posibilidades insospechadas como puede ser la biología (en especial la neurofisiología, las ciencias del cerebro y en general la ciencia cognitiva de la religión, que parece el camino para el estudio de la religión más prometedor en los años venideros), pero también la geografía (de las religiones), la ecología (de las religiones), la economía, las ciencias jurídicas, la etología, etc. La finalidad es comprender mejor el hecho religioso en toda su diversidad y complejidad; un camino en construcción, pues hay que tener en cuenta que nuestros instrumentos de análisis nos limitan, y que a la complejidad que se deriva de analizar lo social hay que añadir la necesidad de aproximarse a las creencias, quizá el campo más refractario de estudiar y comprender.

0.3.4. EL USO DEL MÉTODO COMPARATIVO

El método comparativo ha tendido un puente para superar la tentación de las religiones (y quienes las estudian) de entenderse únicas e incomparables: permite relativizar las informaciones de índole religiosa de una sociedad y por tanto analizarlas de un modo más profundo y eficaz; a la par permite relacionar diferentes religiones por medio del análisis de sus características comunes e hipotetizar sobre lo desconocido (por ejemplo las religiones de la prehistoria) partiendo de lo conocido. Su justificación científica, aunque siempre objeto de controversia, se podría sintetizar en los siguientes puntos:

— la unidad del género humano a pesar de las infinitas diversidades culturales: al tratarse de una especie con un elenco de comportamientos semejantes, con un psiquismo parecido, que tiende a dotar de significado al mundo según patrones categoriales determinados, las probabilidades de que sus creaciones religiosas resulten comparables en última instancia es alta (cuando menos en el terreno de la hipótesis de trabajo);

— la unidad sería también de respuesta: ante un reto de índole parecida (ecológico o de cualquier otro tipo), la respuesta tenderá a ser parecida. De lo que se puede deducir que la semejanza en aspectos específicos de la religión de dos sociedades diferentes puede servir para determinar su semejanza estructural en algún momento (dado el carácter retardatario de algunos ritos o manifestaciones religiosas, la fecha puede situarse en un pasado incluso remoto), aunque nunca hay que relegar la posibilidad del contacto;

— retos históricos parecidos determinan respuestas parecidas: sociedades con modelos organizativos parecidos tienden a forjar modelos religiosos semejantes;

— sociedades con un parentesco cultural demostrable y que tienen formas organizativas diferentes como consecuencia de adaptaciones a condiciones específicas pueden tener larvado, en el modelo religioso por el que se rigen, comportamientos y patrones alternativos que, en el caso de que se modifiquen sus formas organizativas, volverán a generar modelos comparables. La religión actuaría, pues, como reserva de modelos o patrones de comportamiento alternativos con vistas a la adaptación a situaciones históricas específicas y cambiantes;

— las interrelaciones históricas multiplican los rasgos (religiosos) más adaptados y competitivos, los pueblos en contacto suelen converger culturalmente para dotarse de los rasgos que les aseguren la supervivencia, lo que tiende a uniformizar las formas culturales (y religiosas);

— suelen prosperar las culturas que se han adaptado del modo más adecuado a los diversos retos ecológicos y del contacto; son las que se conocen mejor y sus rasgos comunes resultan más redundantes. En cambio las culturas con características religiosas menos competitivas frente al reto del contacto han desaparecido o se conocen mucho peor.

Esta posibilidad que ofrece el método comparativo no está exenta de riesgos y críticas, ha de utilizarse de un modo no reduccionista y con cuidado a la hora de no forzar los parámetros a comparar. Hay que comparar pero teniendo en cuenta el cambio y no generar modelos ideales o atemporales: un islam, un catolicismo o un taoísmo, por ejemplo, de los que se ofrecen las grandes líneas, como si la historia no implicase permanentes mutaciones y la sociología no ilustrase diversidades sociales que impiden reducir las religiones a ejes maestros más allá de tiempo y espacio (aunque pudiera ser una tentación muy fuerte, por ejemplo a la hora de hacer fenomenología o síntesis generales). Las sociedades se transforman de igual modo que las religiones y la dinámica es ingrediente clave, en mayor medida en el caso de religiones con gran perdurabilidad. Sin duda comparar es simplificar en algún grado, reducir, pero resulta clave evitar caer en la caricatura o forzar las comparaciones. En cierto modo el juicio posterior es el que determina la validez o no de análisis comparativos específicos; así el estudio de los ritos de paso de Arnold van Gennep todavía tiene vigencia como modelo explicativo a pesar de resultar casi centenario, mientras que las comparaciones (tan ambiciosas, famosas e influyentes en su época) que desarrolló James Frazer no han alcanzado esa perdurabilidad.

Comparar es una labor de análisis intercultural que ha de ser consciente de la diversidad de las culturas humanas: aunque la igualdad de respuesta es una probabilidad alta, no es un absoluto y los seres humanos han ideado una riqueza extraordinaria de respuestas que configuran la gran diversidad, por ejemplo, de las religiones y de los desarrollos específicos dentro de cada religión según ámbitos geográficos, sociológicos o personales. Comparar es también estar abiertos a la posibilidad del error que puede provenir de los límites de los instrumentos de análisis que se emplean: que los fenómenos místicos entre diversas culturas puedan parecerse no excluye que, al resultar refractarios a la verbalización (el ámbito en el que se manifiesta de modo más eficaz el modo de pensar científico), compararlos pueda ser errar completamente.

La comparación entre formas religiosas desarrolladas por sociedades diferentes no es solo una posibilidad teórica, sino que es una de

las piezas claves en el método histórico-religioso, que, tras haber sido depurado de los excesos en su aplicación en el siglo XIX y comienzos del XX, se muestra como uno de los fundamentos teóricos básicos del carácter autónomo de la disciplina, al ser el medio gracias al cual se superan las delimitaciones entre religiones y sociedades. Las religiones no forman por tanto un mosaico independiente, sino que muestran una dinámica de interacción (por medio del contacto, de la opción por modelos de desarrollo más competitivos y por la propia identidad de los seres humanos que las emplean como patrones de significado) que, al hacer estallar el estrecho (desde este punto de vista) marco de estudio de cada cultura y consolidar puentes teóricos con otras (vecinas o no), permiten sustentar la identidad de una disciplina que intenta su estudio como un conjunto específico.

Pero no podemos soslayar que, a pesar de las posibilidades teóricas que presenta, la comparación resulta un modo de análisis muy complejo, quizá en mayor medida en el campo de las religiones, con la diversidad de habilidades metodológicas y lingüísticas que se requieren para emprenderlo y la complejidad de ciertos temas, que quizá necesite de instrumentos más sofisticados que con los que actualmente se cuenta.

0.3.5. LA CONFIGURACIÓN DE UNA DISCIPLINA HOLÍSTICA

La ambición del historiador de las religiones, que ciñe su análisis a un campo muy determinado (los hechos religiosos) es aprehenderlo y comprenderlo del modo más correcto. Esta configuración holística de la historia de las religiones (que subvierte la tendencia a la hiperespecialización común en la mayoría de las disciplinas científicas y humanísticas) ha provocado críticas por parte de los especialistas (por etapas históricas o culturas) sobre la falta de profundidad e indeterminación metodológica de la disciplina. Pero en general los historiadores de las religiones son sensibles a lo excesivo de los límites del campo de trabajo (las religiones históricas, las manifestaciones religiosas) y a la incapacidad personal, dada la complejidad y profundidad de cada campo específico de saber (culturas y etapas históricas) para abarcar la totalidad (e incluso grandes conjuntos) de la disciplina, lo que se mitiga con una doble vertiente de trabajo: la necesaria especialización en una etapa o cultura determinada junto a la vocación por no perder la perspectiva general.

La especialización en una etapa o cultura determinada lleva a una aproximación directa respecto del objeto a estudio. Se utilizan docu-

mentos de primera mano, sobre los que se realiza una crítica de fuentes del mismo modo que la haría un historiador o un filólogo que se interesase por ese mismo fenómeno o momento. Pero, por otra parte, en la confección de síntesis generales se emplean trabajos de investigación realizados por especialistas por etapas o culturas, lo que conlleva una aproximación en muchos casos mediada pero que por otra parte posee el interés de alcanzar un impacto social mucho mayor (con lo que ello comporta de prestigio de la disciplina, como ejemplifican los trabajos de Mircea Eliade). El historiador de las religiones, al conocer correctamente los modos de trabajo de una especialidad, posee un entramado metodológico que le permite distinguir en la mayoría de los casos la adecuación de los trabajos de otras etapas o especialidades que necesite para confeccionar sus síntesis. A la par, a la hora de hacer estudios específicos, la particularidad del análisis histórico-religioso, al basarse en la óptica interdisciplinar y lanzar una mirada general, puede llegar a modificar cualitativamente el resultado final, a lo que hay que añadir que la comparación ofrece recursos para desenclavar cualquier análisis de la tentación de ver la cultura a estudio como impermeable y única. Por tanto se trata de un punto de vista muy fructífero en potencia en el que el trabajo especializado y la síntesis general se complementan y fertilizan mutuamente.

Pero en algunos casos la crítica expresada respecto de la disciplina ha sido aún más radical y ha apuntado a la propia conformación del objeto a estudio, al estimarse que la dedicación con exclusividad a un fenómeno ideológico único (lo religioso) conllevaría una visión reduccionista y sesgada y a la construcción de una disciplina artificial e inoperante. Obviando que la mayoría de las disciplinas científicas resultan, en mayor o menor medida, artificiales en su configuración, se puede argumentar que la historia de las religiones:

— Tiene un objeto de estudio propio que es el fenómeno religioso (la religión) analizado desde una óptica propia (en sus manifestaciones históricas y los análisis de índole general que de éstas se pueden extraer) de un modo no religiocéntrico y neutral. Se trata de una mirada desde fuera que minimiza los signos identificadores (de carácter religiocéntrico o etnocéntrico) y los apriorismos.

— Posee una metodología específica (la interdisciplinaridad y el método comparativo) que determina que los trabajos de un historiador de las religiones presenten unas características propias, diferenciadoras frente a los trabajos, por ejemplo, de un historiador especialista por etapas o un filólogo especializado en una cultura particular (aunque un filólogo, antropólogo, sociólogo, psicólogo o filósofo que op-

tasen por este punto de vista harían trabajos muy convergentes o semejantes respecto de los de un historiador de las religiones).

El historiador de las religiones, por tanto, aunque suele poseer una especialidad en la que domina de modo adecuado los métodos e instrumentos de investigación (según los estándares comunes), suele estar capacitado (por medio de un conocimiento general de las religiones históricas, y del método y presupuestos de la disciplina) para ofrecer análisis más globalizadores, más holísticos (no sería un posicionamiento *naïf*, puesto que otras disciplinas, como la antropología tienen una vocación aún más ambiciosa y su estatuto científico y académico está perfectamente consolidado). Además, al no renunciar a una visión general, al extraer consecuencias interculturales de lo que se estudia en un ámbito específico, al confeccionar síntesis, el historiador de las religiones está en una posición notable para pensar el mundo (tanto el pasado como el presente) y en particular ese universo refractario, complejo pero fascinante, que resulta ser lo que se cree.

El estudio de la religión, la historia de las religiones, las ciencias de las religiones, o la denominación que se quiera dar (siempre que los contenidos y puntos de vista que se están desgranando a lo largo de estas páginas respecto de la neutralidad y la diversidad queden preservados), a pesar de las muchas indeterminaciones que la acechan, presenta notables posibilidades: no desde un voluntarismo que busca los réditos de la creación de una estructura de poder académico, sino desde la confianza en las utilidades de un modelo explicativo diferente al que las diversas religiones proponen en nuestro mundo progresivamente multirreligioso. Una posición diferente, que mira a la diversidad del pasado y del hoy con una vocación de neutralidad, con la libertad que el método científico ofrece a la hora de aproximarse e intentar explicar ese factor clave no solo en el pasado sino también en nuestras sociedades actuales (aunque su transparencia a veces pueda resultar invisibilidad) que ha sido y sigue siendo la religión.

0.4. CARACTERÍSTICAS DEL LIBRO

Cualquier síntesis que intente estudiar fenómenos sociales presenta el problema inevitable de resultar reduccionista. El objeto a estudio, ya sean conductas, ya sean mentalidades, supera en complejidad la capacidad de discriminar que permiten los instrumentos de análisis al uso, por muy sofisticados que éstos sean. En el caso de los fenómenos religiosos el problema se complica como consecuencia de la incapacidad manifiesta, como ya vimos, para comprender y analizar por medio del lenguaje científico ciertos procesos de índole profunda (que van más allá de lo expresable por medio del propio lenguaje). Cualquier reducción resulta por tanto una opción personal que al insistir en ciertos aspectos margina otros.

Este libro intenta presentar una de las posibles aproximaciones a la historia de las religiones, fruto de una elección personal y una práctica docente, que insiste a la hora de ordenar el material de estudio en dos criterios principales: la opción por un esquema histórico y la importancia dada a las características generales de la economía para comparar los diversos sistemas sociales y sus religiones.

Se ha optado por estudiar las manifestaciones religiosas siguiendo el criterio principal de ubicarlas en el marco histórico propio de las culturas que las crearon. Otra posibilidad hubiera sido ordenar el material por conceptos religiosos (tal como se realiza en los estudios de fenomenología de las religiones), pero se descartó por estimar que privilegiaba demasiado los enfoques atemporales, que dejan poco lugar a la mutación que dichos conceptos suelen presentar dentro de una misma cultura en diversos momentos históricos (la comparación intercultural se realiza muchas veces entre desarrollos sin ubicación tem-

poral definida, en cierto sentido ideales y que pueden llegar a resultar ficticios). Se ha privilegiado el análisis diacrónico y se ha intentado superar la impresión de mosaico religioso (como si cada religión poseyese un carácter más impermeable y autónomo de lo que sería deseable) por medio de un marco de referencia que unifica el material según criterios macrohistóricos de índole económico-ecológica. Se ha optado, por tanto, por reordenar el material religioso, dependiendo de las características principales de la sociedad en la que se manifiesta, en tres grandes conjuntos que marcan tres formas de organizar la explotación de los recursos y las relaciones entre los miembros del grupo social y que conforman tres macromentalidades (que se reflejan, en lo que a nosotros nos interesa, en formas religiosas específicas y comparables en muchos de sus rasgos).

El primer conjunto (el bloque 1) corresponde a las sociedades preagrícolas, caracterizadas por la depredación (son sociedades de cazadores-pescadores y recolectores), la estricta dependencia del equilibrio medioambiental y la pequeña escala de las agrupaciones humanas; las formas religiosas generadas por estas sociedades, dentro de la variedad, presentan la característica fundamental de actuar como mecanismos muy potentes de adaptación y de minimización del impacto antrópico sobre el medio ambiente.

El segundo conjunto (que incluye los bloques 2 a 5), el más extenso, corresponde a las sociedades que hemos optado por denominar tradicionales, se extienden temporalmente desde el noveno milenio a.e. hasta la revolución industrial (fin del siglo XVIII-comienzos siglo XIX) y dentro de sus infinitas variedades (geográficas, de escala, de época, de desarrollo) poseen un criterio que las unifica: el peso primordial de la base agrícola que determina en gran medida la estructura de las creencias y los ritos.

El tercer conjunto (el bloque 6), corresponde a las religiones de las sociedades industriales y postindustriales; tras el asalto de la mentalidad moderna a la religión (hay que tener presente que era una religión diseñada para una sociedad de base agrícola, por tanto anclada en el pasado) y la resistencia, desde posturas tradicionalistas de las «grandes» religiones, el mundo actual está asistiendo, sobre todo en el seno de ciertas elites de los países más avanzados, a la configuración de formas religiosas profundamente individualistas (que tienden a parecerse a modos muy arcaicos de religión) que rompen el augurio de la desaparición de la religión que predicaban ciertos intelectuales ilustrados y de la época de la revolución industrial. Este bloque resulta más difícil de adecuar a una sistematización cultural como consecuencia de las tendencias globalizadoras del mundo ac-

tual, por lo que se optará por estudiar grandes problemas religiosos de un modo general.

La base económica (caza-recolección, agricultura, industria/post-industria) se convierte en un criterio que define la forma religiosa de la sociedad, pero de un modo no mecanicista, que respeta la diversidad y especificidad, por medio de la sensibilidad hacia ciertos criterios que pueden modificar el esquema. Por ejemplo la escala de la sociedad, el contacto o un origen común pueden determinar formas religiosas parecidas entre sociedades de base económica diferente (preagrícola y agrícola, en especial).

El esquema organizativo utilizado, de tipo histórico, puede parecer que privilegia las culturas más dinámicas (las primeras que modifican las formas religiosas), pero hay que tener en cuenta que en la diversidad mundial coexistieron y todavía coexisten formas religiosas que corresponden a cada uno de los grandes bloques. Las sociedades preagrícolas están en el pasado pero también (aunque en severa extinción) en el presente, lo mismo que muchas religiones tradicionales poseen un arraigo en el mundo actual que a algunos les resulta incomprensible (aunque se intentará proponer una explicación en el bloque 6).

Frente a la abrumadora diversidad del material a estudio, una de las opciones comunes en otros trabajos de esta índole ha sido anclar la visión en el presente: la referencia del pasado serviría para introducir problemas de religión contemporánea, las religiones desaparecidas tendrían una cabida mínima. Esta óptica presenta el interés de estudiar una realidad viva, en la que la opinión personal del lector zarandea la atención, en la que los fieles dan color a la descripción de ritos y creencias. Pero para comprender las religiones del mundo en su variedad y complejidad es necesario no renunciar a religiones que se explican a sí mismas desde las brumas de lo caduco, que han agonizado y que nos interpelan sin pedirnos ya creer en ellas a través de textos muertos y de imágenes sin la vida que les proporciona el culto. De todos modos la referencia al pasado no es excusa para soslayar el hoy, de tal modo que se desarrollan en el bloque 6 problemas, temas y análisis que intentan dar pasos en una comprensión de la religión actual y del futuro. Además el tratamiento de los temas no es equilibrado ni equivalente, prima la referencia del presente o el peso que todavía pueden tener en las culturas actuales religiones desaparecidas pero cuya influencia se ha hecho notar. Así el tratamiento del confucianismo, en tanto que religión viva, es mucho más detallado que el dedicado en el mismo bloque a las ya desaparecidas religiones egipcia o inca, o el espacio dedicado a la religión griega o a la romana mayor que el de la balta o germana. En consecuencia el tratamiento del ju-

daísmo, dado su valor seminal del cristianismo o el islam, es más detallado, y las religiones con más cultores en la actualidad, cristianismo, islam, hinduismo y budismo, son estudiadas de un modo más extenso que otras religiones universalistas más minoritarias como taoísmo, jainismo o sijismo.

Pasado y presente se entretejen en este trabajo que tiene la ambición de resultar una introducción general sintética para lectores cultos, pero sin formación previa en el método histórico-religioso y que intenta en síntesis:

a) ofrecer los conocimientos básicos (metodológicos, históricos etc.) para permitir una comprensión más profunda del fenómeno religioso en su plasmación histórica potenciando los desarrollos ejemplares que sirvan para provocar la reflexión (más que las descripciones minuciosas pero desprovistas de un argumento explicativo sólido);

b) ofrecer desarrollos históricos que sirvan de ejemplo de la variabilidad de las religiones en el marco mundial, con la finalidad de relativizar la cultura religiosa propia para permitir una mejor comprensión de las culturas humanas en general en una era global en la que el conocimiento de la diversidad cultural (y religiosa) es un medio de apuntalar la convivencia alejada del conflicto;

c) ofrecer los instrumentos bibliográficos básicos orientativos (reseñados al final de cada bloque temático importante) para que el lector, si tiene un interés particular en alguno de los temas propuestos, pueda elegir lecturas que el autor estima más recomendables (escogiendo obras con una metodología correcta y libres generalmente de inclinaciones propagandísticas y sesgadas). Se ha realizado una severa selección para no recargar de modo excesivo la bibliografía, lo que ha llevado a renunciar, sobre todo en religiones muy investigadas como la cristiana, la musulmana, la griega, el hinduismo, el judaísmo o el budismo a obras principales y muy influyentes en campos particulares. Se ha optado por reflejar la principal bibliografía accesible en lengua española y, cuando los hay, los textos religiosos con una traducción aceptable. Se ha renunciado, por criterios editoriales, tanto a la notación científica estricta como al aparato de notas, sirviendo la orientación bibliográfica de cada bloque o capítulo para dirigir al lector interesado en los principales derroteros por los que la investigación discurre en cada tema en particular. Estas bibliografías se mantienen el día en la dirección de internet siguiente: http://webpages.ull.es/users/fradive/bibliohr.htm.

La variedad y complejidad del material que se estudia y el espacio disponible para conformar un volumen manejable y confeccionable por un solo autor han obligado a que en muchos casos problemáticas

muy profundas y que han empeñado a generaciones de estudiosos y eruditos hayan quedado reducidas a breves pinceladas. La vorágine de la síntesis ha triturado religiones que requerirían para ser bien comprendidas varias existencias dedicadas a su estudio, reduciéndolas a unas pocas páginas. La ideología personal, a la que nadie puede sustraerse (a pesar del cinto metodológico que ha configurado la disciplina en el último siglo), puede haber llevado a malinterpretar o desfigurar ciertos mensajes religiosos. Por todo ello el autor no puede menos que solicitar la benevolencia del lector esgrimiendo como único argumento para el atrevimiento de realizar un trabajo como el presente la inexistencia de una obra de estas características (con un enfoque no religiocéntrico y neutral, dentro de lo posible) realizada en nuestro país pensando en universitarios y lectores cultos cuyo vehículo de comunicación sea el español.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA DEL BLOQUE 0

1) *Obras introductorias*

Se pueden consultar las bibliografías puestas al día por el autor en la dirección de internet http://webpages.ull.es/users/fradive/bibliohr.htm.

Las obras más recomendables en español son: H. C. Puech (ed.), *Historia de las religiones*, ed. española 12 vols., Madrid (Historia de las Religiones siglo XXI), 1977 ss. (París, 3 vols., 1970 ss.), obra monumental y muy útil, cada parte encomendada a un especialista, aunque puntualmente algo anticuada; más sucinto pero muy interesante N. Smart, *Las religiones del mundo*, Madrid, 2000 (Londres, 1989-1998), o la personal síntesis de M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Madrid, 4 vols., 1978 ss. (nueva ed. Barcelona, 1999) (París, 1976 ss., salvo el vol. IV, que es traducción de *From Primitives to Zen*, Nueva York, 1967); vol. 5, Barcelona, 1996 (Friburgo, 1991), aunque este tomo no es del autor sino una recopilación realizada por I. P. Couliano de trabajos de diversos especialistas que resulta muy desigual.

Una introducción muy resumida (pero bien ideada) aparece en M. Eliade y I. P. Couliano, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, 1992 (París, 1990); más antiguo, C. J. Bleeker y G. Widengren (eds.), *Historia Religionum*, Madrid, 2 vols., 1973 (Leiden, 1969-1971); en proceso de traducción J. Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, Madrid, 1995 ss. (Milán, 1989 ss.), presenta una óptica muy teológica; más anticuadas están las introducciones de E. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Madrid, 1973 (Londres, 1969); *Historia de las religiones*, Madrid, 1975 (Oxford, 1956) y T. Ling, *Las grandes religiones de Oriente y Occidente*, Madrid, 2 vols., 1973 (Londres, 1968; nueva ed. 1988). Muy anticuados (y casi únicamente de interés para la historia de la disciplina) resultan F. Kö-

nig (ed.), *Cristo y las religiones de la Tierra*, Madrid, 3 vols., 1960-1961 (Viena, 3 vols., 1951); P. Tacchi Venturi (ed.), *Historia de las religiones*, Barcelona, 3 vols., 1967 (Turín, 1934; se recomienda la 6.ª ed. italiana puesta al día por G. Castellani, 5 vols., 1970-1971); H. Pinard de la Boullaye, *El estudio comparado de las religiones*, Madrid, 2 vols., 1940 (París, 1928); W. Schmidt, *Manual de historia comparada de las religiones*, Madrid, ²1941 (de la ed. de Roma, 1938), o S. Reinach, *Orfeo, Historia general de las religiones*, Madrid, 1985 (París, 1909). La orientación de ciertos autores es discutible, por ejemplo las visiones fundamentalistas-marxistas de A. Kryvelev, *Historia atea de las religiones*, Madrid, 2 vols., 1982 (Moscú, 1965) o S. A. Tokarev, *Historia de las religiones*, Madrid, 1979 (Moscú, 1964). Hay una serie de introducciones realizadas por autores españoles de calidad muy desigual, en muchos casos claramente oportunistas *outsiders* (P. Rodríguez Santidrián, M. A. Marcos, G. Zaragoza, J. F. Alonso, J. B. Bergua, etc.), y otro tanto ocurre con productos de carácter enciclopédico que dedican un volumen a estos temas y que suelen realizar no especialistas. Mención aparte merecen por su calidad, a pesar de defender ópticas puntualmente discutibles (en las que la formación teológica católica es muy evidente): M. Guerra, *Historia de las religiones*, Pamplona, 3 vols., ²1984 (trad. italiana, Brescia, 1989), o C. Díaz, *Manual de Historia de las Religiones*, Bilbao, 1997; también resulta interesante, a pesar de una óptica puntualmente desusada, L. Cencillo, *Historia sistémica de los dioses*, Madrid, 1998. Es útil, aunque no es exactamente un atlas, J. Harpur (ed.), *Atlas de las religiones del mundo*, Madrid, 1994 (Londres, 1993); una introducción interesante (aunque con finalidades muy divulgativas) es la de H. Smith, *Las religiones del mundo*, Barcelona, 1995 (San Francisco, 1991); también J. Delumeau (ed.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid, 1995 (París, 1993), o G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri y P. Scarpi, *Historia de las religiones*, Barcelona, 2000 (Milán, 1998).

Aparte de las obras traducidas al español ya citadas, destacan las obras colectivas de G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, Roma, 5 vols.,1994 ss., W. G. Oxtoby, *World Religions*, 2 vols., Oxford, 1996, y A. Sharma, *Our Religions*, San Francisco, 1993. También son útiles J. Bersani y otros, *Le grand atlas des religions*, Encyclopaedia Universalis, París, 1988 (no es un atlas); M. Clévenot (ed.), *L'état des religions dans le monde*, París, 1987 (fundamental, aunque los datos estadísticos están anticuados); S. Sutherland y otros (eds.), *The World's Religions*, Londres, 1988 (fundamental); A. Akoun (ed.), *Mythes et croyances du monde entier*, París, 5 vols., 1985; J. Hinnels (ed.), *A Handbook of Living Religions*, Harmondsworth, 1984, o el misceláneo de J. Delumeau, *Des religions et des hommes*, París, 1997. Más anticuados (por orden de publicación) aunque útiles puntualmente (y de características muy diversas): G. Parrinder, *World Religions. From Ancient History to the Present*, Nueva York, 1983 (¹1971); J. P. Asmussen y otros, *Handbuch der Religionsgeschichte*, Gotinga, 3 vols., 1971-1975; A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, 1966 (ejemplo de la escuela de Roma, también D. Sabbatucci, *Sommario di Storia delle religioni*, Roma, 1991); la colección de monografías *Religionen der Menschheit*, Stuttgart, 1961 ss.;

M. Brillant y R. Aigrain (eds.), *Histoire des religions*, París, 5 vols., 1953-1956; M. Gorce y P. Mortier (eds.), *Histoire générale des religions*, París, 6 vols., 1944-1960; la colección *Mana. Introduction à l'histoire des religions*, París, 1944 ss.; G. Mensching (dir.), *Handbuch der Religionswissenschaft*, Berlín, 1948; C. Clemen (ed.), *Religions of the World*, Nueva York, 1931 (Múnich, 1927); A. Bertholet y E. Lehman (P. D. Chantepie de la Saussaye), *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Tubinga, 2 vols., [4]1925.

2) *Enciclopedias, bibliografías, atlas y diccionarios*

La obra más útil en la actualidad, por su carácter enciclopédico y la calidad y variedad disciplinar de sus redactores y editores, es la *Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed.), 16 vols., Nueva York, 1987 (reimp. 1993), de la que se está editando una traducción italiana ordenada por temas (Milán, 1993 ss.). Pone al día, aunque en algunos artículos no llega a superar, a la monumental J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edimburgo, 13 vols., 1908-1926, todavía puntualmente útil por el número mayor de entradas que incluye. H. Cancik y otros, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart, varios vols., 1988 ss. es útil puntualmente. Es interesante a pesar de obviar todos los temas teóricos y metodológicos F. Lenoir y Y. Tardan-Masquelier (dirs.), *Encyclopédie des religions*, 2 vols., París, 1997. También A. M. di Nola (ed.), *Encyclopaedia delle religioni*, Florencia, 6 vols., 1970-1976, o H. von Campenhausen y otros, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubinga, varias eds. (última, 1986, ed. en CD-rom, 2000).

En lo relativo a repertorios bibliográficos existen tres publicaciones periódicas anuales principales: *Bibliographie internationale de l'histoire des religions*, Leiden, 1952 ss.; *Francis. Bulletin signalétique 527: Histoire et Science des Religions* (París, CNRS) y *Science of Religion. Abstract and Index of Recent Articles* (Amsterdam, 1976 ss.); las dos últimas todavía en publicación y en adaptación a las nuevas tecnologías (consulta parcial *online* de *Science of Religion*: http://www.uni-marburg.de/fb11/religionswissenschaft/journal/sor/sor_articles.html). Las revistas de la materia las recoge O. Lankhorst, *Les revues des Sciences religieuses*, Estrasburgo, 1979. Interesa también la revista *Critical Review of Books of Religion*. Sobre la historia de la disciplina el trabajo más completo es J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion. Bibliography*, La Haya-París, 1974; también J. G. Barrow, *A Bibliography of Bibliographies in Religion*, Ann Arbor, 1955, o J. Holm, *Keyguide to Information Sources on World Religions*, Londres, 1991. Repertorios informatizados son *Religion Index One* y *Religion Index Two*, California y Chicago. En Internet se ofrecen numerosísimas bibliografías aunque de calidad muy variable.

En lo referente a atlas en español contamos con dos instrumentos útiles: el esquemático (pero muy claro) de J. O'Brien y M. Palmer, *Atlas Akal del estado de las religiones*, Madrid, 2000 (Londres, 1993) y el muy completo N. Smart (ed.), *Atlas mundial de las religiones*, Colonia, 2000 (Oxford, 1999). Los atlas más generales son H. Haas, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, Leip-

zig, 1924-1934 o I. R. al Faruqi y D. E. Sopher, *Historical Atlas of the Religions of the World*, Nueva York, 1974.

En lo relativo a diccionarios, una obra de consulta de gran interés en español es P. Poupard (ed.), *Diccionario de las religiones*, Barcelona, 1987 (París, ^{2}1985); destacan Y. Bonnefoi (ed.), *Dictionnaire des mythologies et des religions*, París, 2 vols., 1983 (muy recomendable; la traducción al español en seis volúmenes temáticos se ha terminado bajo la dirección de L. Duch y J. Portulas, Barcelona, 1996-2002), y G. Filoramo (ed.), *Diccionario Akal de las religiones,* Madrid, 2001 (Turín, 1993); más sintético (los artículos están redactados por buenos especialistas anglosajones, aunque sin bibliografía) es el *Diccionario Espasa. Religiones y creencias* (R. Goring, ed.), Madrid, 1997 (Londres, 1992). Algo anticuados están los trabajos de F. König, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, 1964 (Friburgo, 1956), S. G. F. Brandon, *Diccionario de religiones comparadas*, Madrid, 2 vols., 1975 (Londres, 1970); E. R. Pike, *Diccionario de religiones*, México, 1960 (Londres, 1951).

Además de estos trabajos traducidos al español destacan K. Crim, *The Perennial Dictionary of World Religions*, San Francisco, 1989 (^{1}1981); J. Z. Smith, *The Harper Collins Dictionary of Religion*, San Francisco, 1995; J. Bowker, *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford, 1997 (recomendable); M. Pye, *Macmillan Dictionary of Religion*, Nueva York, 1994; K. Crim (ed.), *The Perennial Dictionary of World Religions*, San Francisco, 1989; J. R. Hinnels (ed.), *The Penguin Dictionary of Religions*, Harmondsworth, 1984; A. Bertholet y H. F. von Campenhausen (y K. Goldhammer), *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart, 1962 (2.ª ed. de la ed. puesta al día); P. K. Meagher, T. C. O'Brien y C. M. Aherne, *Encyclopedic Dictionary of Religion*, Washington, 3 vols., 1979, o M. Leach, *Guide to the Gods*, Londres, 1993.

3) *Obras sobre metodología, teoría e historia de la disciplina*

Visiones generales en español aparecen en F. Diez de Velasco y F. García Bazán (eds.), *El estudio de la religión*, Madrid, 2002 (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones I): el capítulo final de F. Diez de Velasco «El estudio de la religión: autonomía, neutralidad, pluralidad» desarrolla muchos de los puntos planteados en las páginas anteriores; M. Eliade y J. M. Kitagawa (eds.), *Metodología de la historia de las religiones*, Barcelona, 1986 (Chicago, 1965); M. Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, 1978 (París, 1973); L. Duch, *Antropología de la religión*, Barcelona, 2001 (ed. cat. Barcelona, 1997) (esp. partes I-III); *Religión y mundo moderno*, Madrid, 1995; *Armes espirituals i materials: Religió*, Barcelona, 2001; M. Eliade, *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, Barcelona, 1999 (Chicago, 1969; otra traducción al español, Buenos Aires, 1971) o en la lúcida síntesis de A. Brelich en H. C. Puech (ed.), *Historia de las religiones* siglo XXI, vol. I, 30-97, o *Storia delle religioni: perchè?*, Nápoles, 1979 (recopilación póstuma, en la línea de la Escuela de Roma D. Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa*, Roma, 2001), o J. Waardenburg, *Significados religiosos: una introducción sistemática a la ciencia de las religiones*, Bilbao, 2001 (Berlín, 1986; Ginebra, 1993).

En general son básicos los artículos metodológicos en *Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed.), 16 vols. Nueva York, 1987, la serie *Religion and Reason*, La Haya, 1971 ss., y la serie de monografías de la revista *Numen* titulada *Studies in the History of Religions* (60 volúmenes publicados); hay que añadir la publicación periódica específica *Method and Theory in the Study of Religion* y artículos sobre el tema en revistas de carácter más general como *Journal for the Scientific Study of Religion,* o las imprescindibles *Numen, History of Religions* o *Revue de l'Histoire des Religions.*

Hay toda una serie de estudios teóricos, metodológicos y conceptuales de carácter general: una interesante y reciente aproximación: W. Braun, R. T. McCutcheon, *Guide to the Study of Religion,* Nueva York, 2000; también destacan, por ejemplo H. Cancik (y otros), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, vol. 1 pp. 41-383; y entre una serie de obras muy recientes y algunas polémicas (discutiendo el estatus de la disciplina y sus problemas): A. W. Geertz y R. T. McCutcheon (eds.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion*, Leiden, 2000; P. Connolly (ed.), *Approaches to the Study of Religion*, Nueva York, 1999; G. Flood, *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, Nueva York, 1999; T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford, 2000; R. T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford, 1997, o *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*, Nueva York, 2001; W. E. Paden, *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion*, Boston, 1992; R. T. McCutcheon (ed.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*, Nueva York, 1999; T. Jensen (ed.), *Secular Theories of Religion: Current Perspectives*, Copenhague, 2000.

Trabajos más antiguos pero clásicos sobre teoría y metodología se deben a la Escuela de Roma: R. Petazzoni, *Essays on the History of Religion*, Leiden, 1954; U. Bianchi, *The History of Religions*, Leiden, 1975 (esp. «Alternative names for the history of religions», 23-26); *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, Roma, 1979; U. Bianchi y otros, *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden, 1972; más reciente D. Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa*, Roma, 2001; también J. de Vries, *The Study of Religion, a Historical Approach*, Nueva York, 1967; L. Honko (ed.), *Science of Religion. Studies in Methodology*, La Haya, 1979 (1973);

Aproximaciones más introductorias: H. Desroche y J. Séguy (eds.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, París, 1970; B. Bernardi (y otros), *Introduzione allo studio della religione*, Turín, 1992; G. Filoramo y C. Prandi, *Le scienze delle religioni*, Brescia, 1987; G. Schmid, *Principles of Integral Science of Religion*, La Haya, 1979.

Sobre las diversas escuelas y puntos de vista de estudio: F. Whaling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Nueva York, 2 vols., 1984-1985; W. H. Capps, *Religious Studies. The Making of a Discipline*, Minneapolis, 1995; M. Pye, *Comparative Religion*, Newton Abbot, 1972; E. R. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, Illinois, ^{2}1986 (con bibliografía); J. M. Kitagawa, *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, Nueva York, 1985; H. G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*, Múnich, 1997; T. A. Idinopu-

los y E. A. Yonan (eds.), *The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, Leiden, 1996.

Sobre el comparativismo: J. C. Bermejo, «La comparación en historia de las religiones: consideraciones metodológicas», *Quaderni di Storia* (jul.-dec. 2001), 163-189; F. Boespflug y F. Dunand (eds.), *Le comparatisme en histoire des religions*, París, 1997, o L. H. Martin (ed.), *The New Comparativism in the Study of Religion: A Symposium. Special Issue: Method and Theory in the Study of Religion* 8/1, Leiden, 1996; un ejemplo reciente de empleo del comparativismo: R. Cummings Neville, *The Human Condition/Ultimate Realities/Religious Truth. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*, Nueva York, 3 vols., 2000; muy polémico, M. Detienne, *Comparar lo incomparable. Alegato en favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, 2001 (París, 2000). Del «padre» de la disciplina comparada, F. M. Müller, contamos en español con *Mitología comparada*, Barcelona, 1982 (1856), y *La ciencia de la religión*, Madrid, 1877 (1873), para el comparativismo dumeziliano M. García Quintela, *Dumézil. Une introduction*, Crozon, 2001; *Dumézil*, Madrid, 1999 o las obras de Georges Dumézil citadas en el apartado de religiones indoeuropeas.

Sobre los problemas de definición del término religión y de lenguaje (eurocéntrico-religiocéntrico) véanse U. Bianchi (ed.), *The notion of «Religion» in Comparative Research*, Roma, 1994 (muy interesante, en particular los trabajos de Saler, Holdrege, Irmscher, Pye, Kim, Rudolph, Haussig); B. Saler, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Trascendent Natives, and Unbounded Categories,* Leiden, 1993; K. Rudolph, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden, 1992 (esp. partes I y II); D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso*, Madrid, 1976 (Brescia, [3]1974); W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, Nueva York, 1962, o también N. Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*, Princeton, 1973; *Religion and the Western Mind*, Nueva York, 1987; otra reflexión general de interés es la de D. Z. Phillips (ed.), *Can Religion be Explained Away?*, Londres-Nueva York, 1996; también las aproximaciones interesantes (y puntualmente críticas) de J. Z. Smith, *Imagining Religion: from Babylon to Jonestown*, Chicago, 1982; *To take Place. Toward Theory of Ritual*, Chicago, 1987, o *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, Leiden, 1978; R. A. Segal, *Religion and the Social Sciences. Essays on the Confrontation*, Atlanta, 1989 (recopilación de trabajos de metodología); también T. A. Idinopulos y B. C. Wilson, *What Is Religion?: Origins, Definitions, and Explanations*, Leiden, 1998; M. C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, 1998.

Los diferentes enfoques de análisis desde diversas disciplinas, además de haber sido recogidos en muchas de las obras anteriores, se repasan de modo monográfico en los trabajos que siguen.

4) *Fenomenología y teología*

El trabajo más importante e influyente es el de G. Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México, 1964 (Tubinga, 1956, [1]1933); también G. Widen-

gren, *Fenomenología de la religión*, Madrid, 1976 (Berlín 1969, Estocolmo, [1]1945) o J. Wach, *El estudio comparado de las religiones*, Buenos Aires, 1967 (Stuttgart, 1962). Contamos con buenos especialistas en la materia que escriben en español, especialmente J. Martín Velasco (*Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, varias eds.; «fenomenología de la religión», M. Fraijó [ed.], *Filosofía de la religión*, Madrid, 1994, 67-87); también L. Duch (*Historia y estructura religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión*, Barcelona, 1978), o J. S. Lucas, *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca, 1982.

La óptica fenomenológica enraíza en muchos casos con la teología a la que sirve de instrumento previo y fue desarrollada por investigadores generalmente confesionales (que por tanto construyen una subdisciplina finalmente al margen de la caracterización filosófica de raíz husserliana del término). Véase sobre este problema de la teología D. Wiebe, *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy*, Nueva York, 1999; C. Colpe, *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung*, Múnich, 1980; J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Cambridge, 1993; R. H. Roberts, *Religion, Theology and the Human Sciences*, Cambridge, 2002; una visión teológica muy particular en P. Yogananda, *La ciencia de la religión*, Buenos Aires, 1954 (Londres, 1927). En los últimos tiempos esta orientación fenomenológica parece buscar otras denominaciones alternativas (antropología religiosa, por ejemplo), dado que la moda parece remitir (el propio concepto de fenomenología como estudio de fenómenos frente a otras ópticas más de carácter histórico es ambiguo y está poco claramente definido, a diferencia de lo que ocurre con la fenomenología filosófica: A. T. Tymieniecka (ed.), *From the Sacred to the Divine: A New Phenomenological Approach*, Boston, 1994); en esta línea véase A. N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Brescia, 1991, o «Scienza delle religioni e teologia. Per un studio integrale delle religioni», en B. Bernardi (y otros), *Introduzione allo studio della religione*, Turín, 1992, 213-251.

Se ajustan a un modo diferente de entender la fenomenología (en sentido amplio) algunos trabajos de M. Eliade y en especial el *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, 1974 (París, 1949); muy característica (claramente teológica y religiocéntrica) es la óptica de R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, 1980 (Múnich, 1917). Una recopilación bibliográfica en español: P. Rodríguez Panizo, «Fenomenología de la religión: selección bibliográfica I. Síntesis y metodología», *Boletín de la Sociedad española de Ciencias de las religiones* 1 (1994), 39-46.

5) *Antropología*

De entre los trabajos generales sobre la religión realizados por antropólogos destacan las dos introducciones teóricas: M. Cantón Delgado, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona, 2001, y B. Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona, 1995 (Cambridge, 1987); también E. Schwimmer, *Religión y cultura*, Barcelona, 1982

(Nueva York, 1980), la recopilación de textos comentados en M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, 1978 y en W. A. Lessa y E. Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, Nueva York, 1972, o S. D. Grazier, *Anthropology of Religion: A Handbook*, Londres, 1999, son útiles. Destaca el enfoque general de A. F. C. Wallace, *Religion, an Anthropological View*, Nueva York, 1966 y las introducciones y reflexiones: R. Firth, *Religion. A Humanist Interpretation*, Londres-Nueva York, 1996; C. Bennett, *In Search of the Sacred. Anthropology and the Study of Religions*, Nueva York, 1996; M. Klass, *Ordered Universes. Approaches to the Anthropology of Religion*, Boulder, 1995. También M. Augé, *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*, Barcelona, 1996 (París, 1988); *Genio del paganismo*, Barcelona, 1993 (París, 1982) o la parte III de C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, varias ediciones (Nueva York, 1973; destaca su «religión como sistema cultural» con una definición muy comentada del término); muchos otros trabajos se citarán en las bibliografías de los bloques 1 y 2. De entre los clásicos de la disciplina se puede consultar J. Frazer, *La rama dorada*, México, ^{2}1951 (Nueva York, 1922, ed. abreviada de la monumental en 12 tomos); E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982 (París, 1912); M. Mauss, *Obras,* Barcelona, 1970 ss. (París, 1969 ss., interesan los vols. I-II, recopilación de escritos sobre religión de fechas diversas, algunos en coautoría con E. Durkheim); L. Lévy-Bruhl, *Alma primitiva*, Madrid, 1974 (París, 1927); E. E. Evans Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, 1973 (Oxford, 1965); A. M. Hocart, *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos,* Madrid, 1975 (Londres, 1952, recopilación de artículos misceláneos de los años 20-30). La reflexión sobre los orígenes desarrollada en el póstumo R. Rappaport, *Ritual y Religión en la formación de la humanidad*, Madrid, 2001 (Cambridge, 1999) resulta muy interesante.

Otro modo diferente de entender la disciplina, figurada como una ciencia integral de estudio, en cierto modo sucesora de la fenomenología de la religión, aparece esbozada en M. Meslin, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, París, 1988, o en las líneas directoras de J. Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado* (en particular la introducción al primer volumen), y se la ha bautizado como antropología religiosa. También L. Duch, «Antropología de la religión», *Anthropologica* 6 (1982), 11-13, o desde una óptica mucho más abierta y actual (se trata de una obra de teoría y metodología) *Antropologia de la religió*, Barcelona, 1997.

6) *Psicología*

Contamos en español con el trabajo de S. Grom, *Psicología de la religión*, Barcelona, 1994 (Múnich, 1992, con bibliografía); otras obras más desiguales: A. Vergote, *Psicología religiosa*, Madrid, 1969 (Bruselas, 1966); J. Milanesi y J. Aletti, *Psicología de la religión*, Madrid, 1974, o G. Zunini, *Homo religiosus. Estudios sobre psicología de la religión*, Buenos Aires, 1970 (Milán, 1966). Una revisión general de la problemática (con bibliografía comentada) en J. W. Heisig en *Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed.), vol. 12, 57-66;

también D. M. Wulf, *Psychology and Religion: Classic and Contemporary Views*, Nueva York, 1991; B. Beit-Hallahmi y M. Argyle, *The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience*, Nueva York, 1997; R. F. Paloutzian, *Invitation to the Psychology of Religion*, Londres, 1983 (con bibliografía); F. N. Watts y M. Williams, *The Psychology of Religious Knowing*, Cambridge, 1988; W. P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, 1993; J. F. Schumaker (ed.), *Religion and Mental Health*, Nueva York, 1992; J. W. James, *Contemporary Psychoanalysis and Religion*, Yale, 1991; C. D. Batson (y otros) *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*, Nueva York, 1993; B. Spilka y D. N. McIntosh, *The Psychology of Religion*, Boulder, 1997, o C. Tagliaferro, *Contemporary Psychology of Religion*, Oxford, 1998. Ha sido muy influyente la obra de A. Vergote y A. Tamayo, *The Parental Figures and the Representation of God. A Psychological and Cross-Cultural Analysis*, Lovaina, 1980. Hay una revista especializada en estos temas: *International Journal for the Psychology of Religion*.

Las muy diversas aproximaciones a la religión realizadas por psiquiatras y psicólogos se pueden revisar en los siguientes ejemplos: el clásico de W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, 1986 (Nueva York, 1902); el chocante *Tótem y tabú* de S. Freud, Madrid, 1967 (1913); también *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Barcelona, 1988; los trabajos de C. G. Jung, por ejemplo *Psicología y religión*, Barcelona, 1987 (1938; se recomienda la edición de las obras completas —muchas dedicadas a temas de tipo religioso, dado el interés que tuvo el autor en este tema, clave en sus especulaciones sobre arquetipos e inconsciente colectivo— que está llevando a cabo la editorial Trotta); también B. Shorter, *Susceptible to the Sacred. The psychological Experience of Ritual*, Londres-Nueva York, 1996 (en la línea del análisis junguiano); E. Fromm, *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires, 1971 (París, 1968). La psicología humanista y la transpersonal, desde los desarrollos de A. Maslow (*El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del ser*, Barcelona, 1973, Nueva York, 1968; *Religions, Values and Peak-Experiences*, Ohio, 1964), ha estudiado la religión como medio de autorrealización: puede revisarse de modo introductorio en C. T. Tart, *Psicologías transpersonales*, Buenos Aires, 1979 (Nueva York, 1975), o R. Walsh y F. Vaughan (eds.), *Más allá del ego. Textos de psicología transpersonal,* Barcelona, 1982 (Nueva York, 1980; la editorial Kairós está especializada en este tipo de trabajos). Resultan interesantes las aproximaciones de K. Wilber (por ejemplo *Breve historia de todas las cosas*, Barcelona, 1997, 1996; *Después del Edén*, Barcelona, 1995, 1981).

7) *Sociología*

Se cuenta con la recopilación bibliográfica realizada por los investigadores españoles del Instituto Fe y Secularidad, *Sociología de la religión y teología*, Madrid, 2 vols., 1975-1976; también G. Pastor, *Tributo al César: sociología de la religión*, Salamanca, 1992. Obras traducidas son R. Robertson (ed.), *Sociología de la religión*, México, 1980 (Londres, 1969); M. Hill, *Sociología*

de la religión, Madrid, 1976 (Londres, 1973); T. O'Dea, *Sociología de la religión*, México, 1978 (Englewood-Cliffs, 1966); P. L. Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, 1999 ([1]1971; Londres, 1967), o *The Social Reality of Religion*, Hardmonsworth, 1973 (con T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Madrid, 1986 (Nueva York, 1967); F. Fürstemberg, *Sociología de la religión*, Salamanca, 1976 (Berlín, 1964); H. Desroche, *Sociología y religión*, Barcelona, 1972 (París, 1968); J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión*, Madrid, 1971 (Hamburgo, 1969, muy centrado en el cristianismo); también los clásicos de M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, 3 vols., 1983 ss. (1922) y la recopilación realizada por E. Gavilán (siguiendo los criterios de la nueva edición completa alemana en preparación por W. Schuchter), *Sociología de la Religión*, Madrid, 1997, o É. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982 (París, 1912). Destacan las revistas especializadas *Archives des sciences sociales des religions* y *Journal for the Scientific Study of Religion*, ambos con notas bibliográficas; también interesan los estudios de R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, Nueva York, 1970; W. Starck, *The Sociology of Religion*, 3 vols., Nueva York, 1966 ss.; B. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, 1983; B. S. Turner, *Religion and Social Theory*, Londres, [2]1991, o *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, 1982; R. Cipriani, *Manuale di sociologia della religione*, Roma, 1997; D. Pizzuti (ed.), *Sociologia della religione*, Roma, 1985; A. Nesti, *I laberinti del sacro. Itinerari di sociologia della religione*, Roma, 1993; H. Knoblauch, *Religionssoziologie*, Berlín, 1999; M. Hamilton, *The Sociology of Religion. Theorethical and Comparative Perspec-tives*, Londres, 1995; M. McGuire, *Religion: the Social Context*, Belmont, [3]1997, o el clásico de J. Wach, *Sociologie de la religion*, París, 1955 (Tubinga, 1931). Más puntual J. Cazeneuve, *Sociología del rito*, Buenos Aires, 1971 (París, 1971). Interesantes resultan los puntos de vista sobre el campo religioso y la teoría de la acción (aplicada al rito y la religión) en P. Bourdieu «Genèse et structure du champ religieux», *Revue Française de Sociologie* XII, (1971), 295-334 (hay traducción al inglés en C. Calhoun (ed.), *Comparative Social Research*, Londres, 1991); *Cosas dichas*, Barcelona, 1988 (París, 1986, varios capítulos), o *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997 (París, 1994); sobre el símbolo, *Méditations pascaliennes*, París, 1997, 196 ss. La reflexión de N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Fráncfort, 1977; *Die Religion der Gesellschaft*, Fráncfort, 2000, es muy interesante. Una visión muy particular es la de K. Wilber, *Un Dios sociable. Introducción a la sociología trascendental*, Barcelona, 1988 (1983). Una revista especializada en este ámbito es *Archives des Sciences Sociales des Religions.*

8) *Filosofía*

Contamos con el desigual M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid, 1994, [2]2001. También J. Gómez Caffarena (ed.), *Religión*, Madrid, 1993, o J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (eds.), *Materiales para una filosofía de*

la religión, Barcelona, varios vols., 1992 ss.; más anticuado J. Gómez Caffarena y J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Madrid, 1973; A. Fierro, *Sobre la religión, descripción y teoría*, Madrid, 1979 (muy centrado en problemas del cristianismo, interesa especialmente el cap. I); J. Sádaba, *Lecciones de filosofía de la religión*, Madrid, 1989, o G. Bueno, *El animal divino. Ensayo de filosofía materialista de la religión*, Oviedo, [2]1996; *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid, 1989; A. Torres Queiruga, *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella, 1992, entre las obras generales; más anticuados pero interesantes: I. Quiles, *Filosofía de la religión*, Madrid, 1949; B. Welte, *Filosofía de la religión*, Barcelona, 1982 (Basilea, 1978). Hay muy buenos pensadores españoles, generalmente englobados en el campo de la filosofía, muchos partiendo de una formación teológica, que desde opciones muy diversas han tratado de y sobre el tema religioso, por ejemplo interesa el polifacético R. Panikkar (entre una abrumadora bibliografía recogida en el número monográfico de *Anthropos* 54-55 [1985], 29-51, destacamos *Religión y religiones*, Madrid, 1965); X. Zubiri (*Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, [8]1981; *Hombre y Dios*, Madrid, [3]1984; *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1993); M. Zambrano (*El hombre y lo divino*, México, 1973, reed. Madrid, 1991); J. L. Aranguren, *Filosofía y religión*, Madrid, 1994; J. García Bacca, *Qué es Dios y quién es Dios*, Barcelona, 1986; también las contribuciones en F. Duque (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, Madrid, 1993, el volumen de M. Fraijó, *A vueltas con la religión*, Estella, 1998 (esp. 297 ss.), o las visiones personales de X. Rubert de Ventós, *Dios, entre otros inconvenientes*, Barcelona, 2000; J. Sádaba, *La vida en nuestras manos*, Barcelona, 2000; *Dios y sus máscaras*, Madrid, 1993, o J. A. Marina, *Dictamen sobre Dios*, Barcelona, 2001 (entre una literatura proliferante). De las obras que podríamos englobar en la postmodernidad filosófica destaca E. Trías, *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997; *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 1995; *La razón fronteriza*, Barcelona, 1999 o *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, 2000; también G. Vattimo, *Creer que se cree,* Barcelona, 1996 (Milán, 1996), o J. Derrida y G. Vattimo (eds.), *La religión*, Buenos Aires, 1997 (París, 1996), en general P. Berry y A. Wernick (eds.), *Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion*, Londres, 1992. Los pensadores claves en la construcción moderna de la filosofía de la religión han sido traducidos al español, destacan I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, 1969 (1793), F. D. E. Schleiermacher, *Sobre la religión*, Madrid, 1990 (1799); G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid, 1987 (ed. de R. Ferrara en 3 vols.); *Las pruebas de la existencia de Dios*, México, 1955 (1840); L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Madrid, 1995 (1848); F. Nietszche, por ejemplo su terminal *El Anticristo*, Madrid, 1974 (1888); también J. S. Mill, *La utilidad de la religión*, Madrid, 1980 (1874) o H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, 1996 (París, 1932) (añádanse pensadores como Marx, Freud, Comte, Durkheim, citados en otros lugares). La hermenéutica de P. Ricoeur (*Tiempo y narración* I ss., Madrid, 1987 ss. [París, 1983 ss.]; «Philosophy and Religious Language», *Journal of Religion* 54 [1974], 71-78; o, con A. Larocque, *Penser la Bible,* París, 1998) resulta

muy interesante. En general la filosofía de la religión posee una indeterminación conceptual que se refleja tanto en los volúmenes coordinados por M. Fraijó (especialmente la introducción), J. Gómez Caffarena, o también en J. L. Vieillard-Baron y F. Kaplan (eds.), *Introduction à la philosophie de la religion*, París, 1989, que se liberan con dificultad de la óptica confesional, del religiocentrismo cristiano y de la labor ancilar frente a la teología (véase H. Duméry, *Philosophie de la religion*, París, 2 vols., 1957); también B. R. Tilghman, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford, 1994. Véase también D. A. Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, Londres, 1986; M. Thompson, *Filosofía de la religión*, Madrid, 1998 (1997); B. Davies (ed.), *Philosophy of Religion*, Londres, 1998; E. Stump y M. Murray, *Philosophy of Religion: the Big Questions*, Oxford, 1999, o desde una óptica judía M. Buber, *Eclipse de Dios. Estudio sobre las relaciones entre religión y filosofía*, México, ²1993 (1952). Hay una revista especializada en la materia: *International Journal for Philosophy of Religion*.

9) *Temas generales*

Hay una serie de trabajos que se engloban con dificultad y de modo estricto en los compartimentos por disciplinas, que tratan del fenómeno religioso o alguno de sus aspectos generales o emplean el método comparativo, por ejemplo: G. Bataille, *Teoría de la religión,* Madrid, 1975 (París, 1973, ed. póstuma); R. Caillois, *El hombre y lo sagrado*, México, 1942 (París, 1939); R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, 1983 (París, 1972), o *El chivo expiatorio*, Barcelona, 1986 (París, 1982); I. P. Couliano, *Experiencias del éxtasis*, Barcelona, 1994 (París, 1984); *Más allá de este mundo,* Barcelona, 1993 (Boston, 1991); A. García Calvo, *De Dios*, Zamora, 1996 (insólito); X. Pikaza, *El fenómeno religioso*, Madrid, 1999; S. E. Guthrie, *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*, Oxford, 1993; R. Starck y W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, Rutgers, 1996.

Sobre Marx (que era nieto del rabino de Tréveris) y la religión, podemos encontrar los textos recopilados y traducidos en *Sobre la religión* (H. Assmann y R. Mate, eds.), Salamanca, 2 vols., 1974-1975. Hay bastantes obras publicadas en España en los años setenta que tratan esta problemática, por ejemplo W. Post, *La crítica de la religión en Karl Marx*, Barcelona, 1972, o C. Wackenheim, *La quiebra de la religión según Karl Marx,* Barcelona, 1973 (París, 1966); también la revisión de R. Mate, «La crítica marxista de la religión», M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid, 1994, 317-343. Interesa también el puntual F. Houtart, *Religión y modos de producción precapitalistas*, Madrid, 1989 (París, 1979).

Sobre la mística en la historia de las religiones contamos con la notable síntesis de J. Martín-Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, ²2002 (con bibliografía); también, de modo más puntual, F. Diez de Velasco, *Lenguajes de la Religión*, Madrid, 1998, cap. 5, o más generales, L. López-Baralt y L. Piera (eds.), *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*, Madrid, 1996, o A. M. Haag, *Visión en azul. Estudios*

de mística europea, Madrid, 1999 (Fráncfort, 1996), entre muchos otros; es interesante la posición de J. Álvarez, *Éxtasis sin fe*, Madrid, 2000, o P. Beneyto (ed.), *Mujeres de luz*, Madrid, 2001. Desde la psicología transpersonal se ha analizado el fenómeno místico, por ejemplo en las recopilaciones de J. White (ed.), *La experiencia mística*, Barcelona, 1979 (ed. 1972 titulada *The Highest State of Consciousness*) o *Qué es la iluminación*, Barcelona, 1989 (1984); también M. Talbot, *Misticismo y física moderna*, Barcelona, [3]1995; una obra muy influyente fue A. Huxley, *Las puertas de la percepción*, Barcelona, 1977 (1954). Un trabajo peculiar es el de E. Zolla, *Los místicos de Occidente*, 4 vols., Barcelona, 2000 (Milán, 1997). La investigación neurobiológica se plantea en E. G. D'Aquili y A. B. Newberg, *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis, 1999; interesante también D. Cupitt, *Mysticism after Modernity*, Oxford, 1998, o R. Elwood, *Mysticism and Religion*, Englewood Cliffs, 1980.

Sobre la historia de las religiones, religión y su enseñanza en España: F. Diez de Velasco, «La historia de las religiones en España. Avatares de una disciplina», *Ilu* 0 (1995), 51-61, donde se hace una presentación general en el nivel universitario; véase en un marco no español, por ejemplo, M. Pye, *Marburg revisited*, Marburgo, 1989. La revista española dedicada a estos temas es *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* (Universidad Complutense, Madrid).

Los problemas generales se plantean en G. Bueno (y otros), *La influencia de la religión en la sociedad española*, Madrid, 1994; J. González Anleo y P. González Blasco, *Religión y sociedad en la España de los 90*, Madrid, 1992 o R. Díaz-Salazar y S. Giner (eds.), *Religión y sociedad en España*, Madrid, 1993. El asunto de la enseñanza de la religión y su alternativa en la escuela ha generado una nutrida bibliografía, por ejemplo: F. Diez de Velasco, «Historia de las religiones como alternativa a Religión en ESO y Bachillerato: una apuesta de futuro (a propósito del RD 2438/1994 por el que se regula la enseñanza de Religión», *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 4 (1995), 10-29; F. Diez de Velasco, «Enseñar religiones desde una óptica no confesional: reflexiones sobre (y más allá de) una alternativa a "Religión" en la escuela», *Ilu* 4, 1999, 83-101; V. Martín Pindado y otros, *El hecho religioso*, Madrid, 1995; A. Fierro, *Secundaria. Sociedad, Cultura y Religión*, Madrid, 1995, o J. M. Contreras, *La enseñanza de la religión en el sistema educativo*, Madrid, 1992. Una curiosa propuesta aparece en A. López Campillo y J. I. Ferreras, *Curso acelerado de Ateísmo,* Madrid, 1996.

Sobre la religión visible (la iconografía y la religión) destaca la serie de fascículos *Iconography of Religions* (Leiden) y la revista especializada *Visible Religion* (Leiden, 1982 ss.), muy anticuado, J. Finegan, *The Archaeology of World Religions*, Princeton, 1952 (hay traducción al español, Barcelona, 1964); contamos en español con una orientación bibliográfica: A. Vega, «Ideas y materiales para una estética de la religión I», *Boletín de la sociedad española de ciencias de las religiones* 3 (1995), 38-46; también las reflexiones generales en F. Diez de Velasco, *Lenguajes de la religión*, Madrid, cap. 6.

En los últimos años internet se ha convertido en un instrumento de primer orden en la docencia y la investigación en la disciplina, véase al res-

pecto F. Diez de Velasco, «Recursos en Internet para la investigación y la docencia en Historia de las Religiones», *Ilu* 1 (1996), 39-52.

Algunas direcciones recomendables:
http://www.religioscope.com/
http://www.trincoll.edu/depts/csrpl/
http://www.adherents.com
http://www.academicinfo.net/religindex.html
http://religion.rutgers.edu/vri/index.html
http://users.ox.ac.uk/~worc0337/serious/religion.html
http://www.religioustolerance.org/toc.htm

10) *Mircea Eliade*

La obra de M. Eliade, difícilmente clasificable, ha ayudado a popularizar la disciplina que el autor entendía de un modo poco académico y convencional (a pesar de terminar coordinando la *ER*, obra ejemplarmente académica). Entre sus trabajos traducidos al español (se omiten los que serán citados en bibliografías puntuales más adelante o con anterioridad) se citan los siguientes: *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1974 (París, 1951); Madrid, 2000 (París, ²1969); *Imágenes y símbolos*, Madrid, 1979-1999 (París, 1955); *Herreros y alquimistas*, Madrid, 1959-2001 (París, 1956); *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, 1967; Barcelona, 1998 (Hamburgo, 1957); *Mefistófeles y el andrógino*, Madrid, 1969-1984 (París, 1962); *Mito y realidad*, Madrid, 1973-1991 (París, 1963; la 2.ª ed. de 1973 se ha traducido como *Aspectos del mito*, Barcelona, 2000); *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Barcelona, 1997 (Chicago, 1976); *Mitos, sueños y misterios*, Madrid, 1991 (París, 1957); *Alquimia asiática*, Barcelona, 1992 (París, 1978); *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, Madrid, 1985 (París, 1970). Destaca la recopilación de trabajos varios editada por V. Cirlot y A. Vega bajo el título *El vuelo mágico*, Madrid, 1995, para comprender la trayectoria vital e intelectual de Eliade. Resulta muy interesante la lectura de la correspondencia entre Eliade y el gran maestro de la historia de las religiones en Italia R. Pettazzoni (*L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, París, 1994); también *La prueba del laberinto*, Madrid, 1980 (París, 1979, entrevistas de Claude-Henri Rocquet con Mircea Eliade). Sobre este autor, por ejemplo, D. Allen, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Madrid, 1985 (París, 1982); L. Duch, *Mircea Eliade*, Montserrat, 1983; D. L. Pals, *Seven Theories of Religion*, Oxford, 1996, cap. 5; por ejemplo las críticas de Segal en T. A. Idinopulos y E. A. Yonan, *Religion and Reductionism. Essays on Eliade, Segal and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden, 1994 (también recogidas en *Religion and the Social Sciences*, Atlanta, 1989), o los trabajos recientes de B. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, Nueva York, 1996, o B. Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, Nueva York, 2000.

Bloque 1

LAS RELIGIONES DE LAS SOCIEDADES PREAGRÍCOLAS

1.1. CARACTERÍSTICAS GENERALES

El concepto de sociedades preagrícolas, sin ser completamente satisfactorio, presenta una ventaja frente a otros criterios de clasificación. Hace hincapié (por la vía de la negación) en un cambio de modo de vida cuyas consecuencias resultan fundamentales en el análisis religioso (como se verá con detalle en el siguiente bloque), que es la instauración de la economía de producción centrada en la agricultura. Los grupos humanos depredadores (cazadores-pescadores-recolectores), al extraer su sustento de la naturaleza sin necesidad de manipulaciones complejas, desarrollan una relación de tipo simbiótico, insertándose en un ciclo vital de cuya estabilidad depende muy directamente la supervivencia. El tamaño del grupo es necesariamente restringido, generando sociedades (y formas religiosas) que parecen (desde nuestra óptica regida por la discontinuidad cultural) no presentar modificaciones notorias durante periodos de tiempo muy dilatados.

Las sociedades preagrícolas han sido con gran diferencia las más numerosas y persistentes en el tiempo, aunque desde el desarrollo de la agricultura han quedado progresivamente relegadas a zonas cada vez más marginales (climas extremos, zonas desérticas, circumpolares o boscosas y en general no aptas para la agricultura), lo que ha potenciado una adaptación cultural (y evidentemente también religiosa) a hábitats menos cómodos y sometidos a la presión del contacto con pueblos más dinámicos (criterios de peso a la hora de ser precavidos en las comparaciones basadas en el análisis de las sociedades preagrícolas actuales al intentar recomponer un hipotético pasado).

La presión se ha multiplicado de modo constante desde la expansión europea a escala mundial que comenzó en el siglo XVI, por lo que

la ubicación geográfica actual de estas sociedades se circunscribe a áreas en extremo marginales (Australia, Amazonía, selvas tropicales africanas o zonas árticas y desérticas). Se encuentran en procesos de severa desestructuración por causa de la presión foránea, puesto que frente a otras culturas en las que el contacto genera una nueva forma mestiza fecunda, la incompatibilidad de modelos y modos de entender la vida conlleva en estos casos una profunda aniquilación cultural. Las sociedades preagrícolas poseen una serie de mecanismos (entre los que la religión resulta primordial) que les han llevado a adaptaciones muy eficaces a hábitats concretos pero que les suelen (por lo menos en épocas históricas) impedir generar (en poco tiempo) una respuesta coherente (sin un resultado autodestructivo) al reto de la influencia antrópica externa (aunque no sabemos si siempre fue así, ya que, aunque muy lento, hubo un progresivo proceso prehistórico de poblamiento del mundo que aboga por un dinamismo indudable de estas poblaciones y una capacidad de adaptación a hábitats dispares).

Intentar comprender estas sociedades y sus religiones resulta especialmente complejo, ya que estamos obligados a analizarlas con unos modos (e instrumentos) de pensamiento que, al mismo tiempo, son los que están determinando su desaparición.

Junto a la fragilidad frente al choque cultural otra característica es la pequeña escala de estas sociedades. El núcleo principal es la familia (célula reproductiva) y la banda (agrupación con un parentesco probado o simbólico de tamaño inferior, generalmente, al centenar de individuos), aunque reconocen parentescos, admiten miembros temporales y cooperaciones puntuales en círculos más extensos. La movilidad a que les obliga la dependencia de la caza y la pesca les lleva a no desarrollar conceptos como el de propiedad (más allá de las pertenencias personales) salvo en casos especiales (a partir del mesolítico y entre pueblos cazadores-pescadores-recolectores en vías de sedentarización y con capacidad de acumular excedentes), lo que suele impedir la concreción de diferencias notables de estatus entre unos miembros y otros (más allá de la pertenencia a un género determinado, a una clase de edad o de la habilidad personal).

Aunque esquemático, este bosquejo sintético permite delimitar las características de las religiones de las sociedades preagrícolas. El pequeño tamaño impide el surgimiento de especialistas a tiempo completo, por lo que cualquier miembro del grupo puede actuar como intermediario frente a las fuerzas sobrenaturales (todos pueden ser sacerdotes, aunque sus ámbitos de actuación divergen según el género y el grupo de edad al que pertenezcan). La religión, por tanto, presenta marcados caracteres individualistas; puede haber especialistas a

tiempo parcial, cuyo grado de respeto depende de sus capacidades para entrar en contacto con las potencias sobrenaturales (del mismo modo que hay cazadores más eficaces y respetados). La naturaleza en general es el objeto de veneración y en particular la caza o la pesca, aunque se constata una especial sensibilidad hacia lugares estimados de un sacralidad superior (como montañas, accidentes geográficos destacados). La variabilidad cultural es, de todos modos, notable y ciertos grupos, estabilizados en un determinado territorio, pueden establecer relaciones rituales privilegiadas con éste en detrimento de la sacralidad del resto de la naturaleza. Además la religión cumple en estas sociedades un papel de regulación del impacto antrópico sobre el medio natural que se estudia de modo privilegiado en la subdisciplina denominada ecología de las religiones.

1.2. LA APROXIMACIÓN ECOLÓGICO-RELIGIOSA

La ecología de las religiones intenta determinar el papel que cumple la religión en la regulación de la relación entre el hombre y la naturaleza. Es un método de análisis que se aplica no solamente a las sociedades preagrícolas sino también a algunas sociedades a pequeña escala de base agrícola en las que las variables medioambientales tienen un peso fundamental.

Se basa en dos presupuestos principales. El primero es que un medio ecológico similar puede generar en poblaciones diferentes una adaptación cultural similar que se plasma en formas religiosas que resultan comparables. La capacidad específica del hombre para modificar su cultura (de modo infinitamente más elástico y reversible que la adaptación biológica) crea respuestas convergentes ante retos medioambientales parecidos entre grupos culturales originalmente diversos. El medio ártico provocó adaptaciones comparables en los grupos de cazadores-pescadores circumpolares, así como la adaptación a zonas semi-desérticas creó convergencias culturales entre grupos de cazadores-recolectores de Norteamérica, África (Kalahari) o Australia.

El segundo es que la religión resulta uno de los medios culturales más potentes de adaptación al ecosistema y de conservación pactada (sacralizada) del mismo. Al tratarse de sociedades en las que los mecanismos coercitivos a gran escala no existen (no hay una jerarquía que pueda imponer una norma de conducta, ni mecanismos efectivos de consensuar las decisiones a niveles superiores a las bandas) la religión es casi el único medio de impedir de modo eficaz la proliferación de actitudes que pudieran resultar lesivas (o incluso fatales) a medio y largo plazo para el grupo: se configura así un elenco de ritos que po-

dríamos denominar de adaptación, que preservan el equilibrio entre los seres humanos y en entorno en el que viven.

Algunos tabúes alimenticios estacionales entre los pueblos árticos que impiden el consumo de carne cocinada parecen tener su origen en la protección frente a la pérdida de nutrientes que se produce en la cocción y que podría poner en peligro el precario equilibrio de una dieta muy poco variada. Del mismo modo infanticidios estacionales y selectivos y prácticas de eugenesia y eutanasia o de muerte voluntaria en circunstancias muchas veces pautadas (por directrices de índole religiosa, como la presencia de rasgos considerados como nefastos en el bebé o la pérdida de piezas dentarias especialmente significativas en los ancianos) parecen encubrir una defensa de los demás miembros del grupo frente a un nacimiento juzgado extemporáneo o a un anciano cuyo grado de invalidez requeriría unos cuidados (o una alimentación especial, competitiva con la de los niños) que determinase el descuido de otros quehaceres vitales para la totalidad del grupo. De todos modos estas actuaciones no pueden considerarse universales la diversidad climática, zonal, faunística y tecnológica fue grande a lo largo de la historia humana y por tanto las respuestas hubieron de variar en gran medida.

La protección de los animales frente a una acción depredadora incontrolada por parte del hombre se concretó en una serie de pautas religiosas de caza muy variadas que van desde tabúes sobre la muerte de animales gestantes o de crías hasta complejos sistemas de metamorfosis que se podrían denominar como caza mística. El cazador antes de abatir su presa ha de realizar una compleja transformación (por medios diversos, tanto autoinducidos como utilizando substancias psicodélicas) que le lleve a asimilar el espíritu del animal que desea cazar (identificándose con él o con un animal depredador). La metamorfosis, percibida como completamente real por los que la experimentan, potencia la empatía hacia el animal cazado, lo que imposibilita prácticas de caza indiscriminada. En otros casos se plantean componendas diversas con los espíritus de los animales o las divinidades tutelares del territorio o de la especie que se desea abatir; el hombre pide perdón por el animal que necesita capturar para sobrevivir y genera ritos con la finalidad de calmar o propiciar a estos seres imaginarios protectores de la caza o la pesca. En todos los casos estos tabúes y estos ritos, por muy extraños que pudieran parecer (como lo es la metamorfosis en animal, el nagualismo, que comprendemos mejor desde que Carlos Castaneda hizo una célebre descripción para-antropológica) cumplen la función de limitar el impacto antrópico sobre la caza pero, a la par, y como consecuencia de lo anterior, limitar el tamaño del grupo hu-

mano (que depende directamente del volumen de caza que se esté en condiciones de generar).

El pequeño tamaño de las agrupaciones humanas preagrícolas se funda no tanto en la incapacidad de generar estructuras de mayor envergadura como en el establecimiento de una serie de mecanismos que infraexplotan el medio natural para prevenir su agotamiento. Al sacralizar la naturaleza e idear una serie de protectores imaginarios de la misma, a la par que crea un fascinante y variado universo sobrenatural en el que se engarzan mitos y ritos, la sociedad se decanta claramente por la opción de controlar las estrategias de reproducción. Ritos y tabúes propician el infanticidio (especialmente el selectivo femenino, que reduce el número de mujeres futuras, es decir, futuras unidades de reproducción), el amamantamiento prolongado, la abstinencia sexual postnatal a veces muy dilatada (basada, por ejemplo, en el miedo al miasma —contaminación ritual— del nacimiento) y otros procedimientos perinatales que actúan haciendo bastante estables a los grupos humanos. Insertos en una mentalidad que nos es cada vez menos ajena (como miembros de un planeta que está llegando a sus límites de capacidad para mantener población y admitir injurias), estas sociedades parecen poseer una escala de valores en la que la conservación del ecosistema tiene la prelación frente a cualquier otra consideración y la religión con su parafernalia de sanciones y aprobaciones imaginariamente sobrenaturales tiene la ventaja de ofrecer una protección irrebatible.

Aunque resulta un instrumento de análisis muy potente, el mayor problema que plantea la aproximación ecológico-religiosa es que pueda derivar en actitudes demasiado reduccionistas, que al hacer hincapié excesivamente en las formas culturales (y religiosas) adaptativas descuiden la enorme creatividad que en otras áreas desarrollan algunas de estas sociedades (y que se plasma, por ejemplo, en mitologías de una riqueza asombrosa frente a la sencillez de la cultura material como ha demostrado, por ejemplo, C. Lévi-Strauss). Por otra parte un mecanicismo excesivo (esperar de forma rígida una respuesta cultural idéntica a retos medioambientales semejantes) puede falsear la perspectiva, por ejemplo, a la hora de extrapolar los datos etnográficos a situaciones hipotéticas del pasado (las sociedades preagrícolas contemporáneas, como consecuencia de su progresiva marginalización en hábitats extremos, no disponen de la variedad de respuestas adaptativas con las que pudieron contar poblaciones del pasado que habitasen en zonas menos inhóspitas). Además hay que tener en cuenta la enorme variabilidad zonal y temporal que produjo una diversidad de culturas adaptadas a épocas de mayor o menor abundancia. Por último,

por encima de las aproximaciones teóricas hay que tener presente la lenta pero inexorable expansión de la hominización por toda la tierra, que jamás hubiera podido llevarse a cabo entre sociedades de cazadores tan estables que no generasen ningún excedente poblacional.

1.3. RITOS DE PASO

En las sociedades preagrícolas, y en mayor medida aún en gran parte de las sociedades preestatales tradicionales (de base agrícola o ganadera), la vida del individuo está jalonada por una serie de ceremonias que marcan su acceso a los grupos de edad específicos (que suelen conllevar modificaciones en el estatus personal) y que se denominan ritos de paso. Suelen variar en importancia de unas sociedades a otras y aún se encuentran, aunque de modo larvado (pues ya no son criterios básicos para determinar el estatus personal de cada individuo), en muchas sociedades estatales (en las que la diferenciación social se rige por criterios mucho más complejos, como la pertenencia a una casta, un grupo profesional, una clase social, etc.), y se pueden llegar a rastrear incluso en las actuales (el servicio militar cumplía en parte en la sociedades occidentales hasta hace muy poco tiempo la función de una iniciación masculina que marcaba el acceso del joven a los plenos derechos, especialmente laborales y matrimoniales). En las denominadas (de modo abusivo) sociedades igualitarias (entre las que se cuentan las preagrícolas), en las que en teoría todos los miembros del grupo tienen idénticos derechos y perspectivas vitales, existen diferencias, a veces muy notorias, por una parte entre géneros (nunca son iguales hombres y mujeres, dependiendo de la sociedad la estima hacia uno de los sexos suele ser mayor) y por otra entre grupos (o clases) de edad. En estas sociedades de clases de edad los ritos de índole política más significativos son los ritos de paso que estratifican al individuo, según los haya cumplido o no, en categorías diferentes con prerrogativas y obligaciones diferentes (difuntos, recién nacidos, niños, jóvenes iniciandos, adultos). Se trata de ceremonias cargadas de un pro-

fundo simbolismo religioso, con estados intermedios —liminares— (que duran mientras se desarrolla el rito, y que pueden dilatarse incluso varios años) en los que la potencia sagrada desencadenada se estima tan poderosa que resulta nefasta para el resto del grupo. De ahí que los ritos de paso se suelan dividir en etapas de separación (para aislar a los participantes durante el periodo liminar) y posteriormente de agregación (con la inclusión en el nuevo grupo de edad) jalonadas de desarrollos simbólicos y mitológicos alusivos (marginación y luego reintegración).

1.3.1. RITOS DE NACIMIENTO

La ceremonia fundamental en el rito de nacimiento es la agregación del recién nacido al grupo tras su aceptación por parte de los padres biológicos (o la instancia que corresponda, existiendo una gran diversidad en este punto). Esta aceptación, que suele sellar un compromiso de la totalidad del grupo social respecto del nuevo miembro, se sacraliza de diversos modos (desde una simple presentación o incluso una mera aceptación de hecho a la realización de banquetes y dispendiosas celebraciones en sociedades más complejas). Suele resultar muy importante desde el punto de vista simbólico la adscripción de uno o varios nombres; en algunos casos se toman de parientes recientemente desaparecidos (que se estima que pueden haber encarnado en el niño), con lo que se está ritualizando una semejanza deseada por el grupo (y que conlleva una esperanza de que el recién nacido tenga una trayectoria vital parecida a la del difunto homónimo) que conforma en cierto modo un estatus grupal estimado (un esquema de lo que se espera que el niño sea y que en muchos casos ya está marcando el papel que en futuro ocupará en la estructura de estrategias matrimoniales en que se inserta el grupo).

El cumplimiento del rito de paso del nacimiento otorga al niño unos derechos de vida de los que carecía con anterioridad; ya tiene una identidad, por lo que el infanticidio, que hasta ese momento no incumbía generalmente más que a los padres biológicos (y no tenía la menor consecuencia) se carga de connotaciones negativas (por ejemplo el espíritu del antepasado encarnado —y reconocido en el nombre— puede transformarse en un espectro rabioso). En el caso de que muera se le suele dedicar una ceremonia fúnebre, lo que no ocurría si no se había cumplido el rito de paso.

El rito de nacimiento suele acompañarse por parte de la madre de un periodo de separación, en el que sus actividades están severamente

pautadas y su movilidad limitada para prevenir al resto del grupo del contagio de la impureza contraída durante el parto (quizá se trata de mecanismos de protección de la madre reciente frente al ritmo común de actividades y obligaciones). Esta liminaridad, aunque en menor medida, se produce también durante la menstruación y puede reflejar una especial sensibilidad de estas sociedades ante el potencial conflictivo (y misterioso, que además conlleva efusión de sangre) de la feminidad. Tras un periodo, que puede llegar a ser bastante largo (y durante el cual las relaciones sexuales no le están permitidas, lo que puede ser un medio de espaciar los embarazos), se produce una reintegración de la mujer (si se trata del primer hijo, además con el estatus supravalorado de madre) a la vida social de modo pleno.

1.3.2. RITOS DE MATRIMONIO

Los ritos matrimoniales presentan en las sociedades a pequeña escala una complejidad insospechada que proviene de que uno de los miembros del matrimonio (generalmente el hombre en las sociedades matrilineales y la mujer en las patrilineales) ha de ser forzosamente un extraño al grupo. El tabú del incesto, común a todas las culturas humanas (es un universal cultural, aunque se plasma de modo diverso en las diversas sociedades), lleva a que el matrimonio resulte una compleja estrategia que vincula a grupos humanos de receptores y de dadores (de hombres o de mujeres según el caso) en relaciones de largo alcance (ofrecer un hombre —o una mujer— presupone la reciprocidad en algún momento o de algún modo). El matrimonio se convierte en un sistema reticular de intercambio (de índole también económica, ya que se cede fuerza de trabajo y de reproducción), que se sanciona por medio del rito y se estructura por medio del tabú (que indica la dirección y el grado de parentesco que se consideran prohibidos).

Las redes matrimoniales cumplen en muchos casos la función de regular las relaciones entre grupos humanos en contacto de modo pautado y pacífico; la cesión de un hombre o una mujer y la expectativa de reciprocidad mitigan los comportamientos agresivos y amplían los lazos de solidaridad intergrupales (por ejemplo puede llegar a haber ritos conjuntos —de tipo festivo— en los que participen todos los miembros de los diversos grupos insertos en redes de intercambio matrimonial); del mismo modo la impermeabilidad matrimonial o la falta de reciprocidad pueden exacerbar las actitudes xenófobas.

El matrimonio resulta, pues, una compleja alquimia, en la que por medios rituales se intenta insertar y asimilar del modo más eficaz po-

sible al miembro ajeno para reducir los conflictos de convivencia. Este proceso resulta a veces complicado, dado que en las sociedades a pequeña escala cada grupo posee costumbres, ritos, creencias y prohibiciones diferentes que han de ser asimiladas por el nuevo miembro, al que hay que desprogramar de su sistema de creencias de origen.

El rito matrimonial se estructura en las dos fases habituales (separación y agregación), que en este caso cobran un significado especialmente relevante. Los ritos de separación, que marcan la desvinculación del grupo original, pueden ser muy diversos, desde una simple despedida a una expulsión solemne o un rapto simulado; así en algunos casos la novia (o el novio) son tratados en su grupo de origen como si ya no pertenecieran al mundo de los vivos. El rito de agregación, de una diversidad también notable, marca la integración en el grupo receptor (la aceptación de sus costumbres, sus ritos, su imaginario e incluso el aprendizaje de su lengua) y puede llegar a estructurarse según el modelo del rito de nacimiento (el nuevo miembro es tratado desde el punto de vista religioso, durante un cierto tiempo —mientras dura su adaptación—, como si se tratara de un recién nacido).

El rito matrimonial cumple además otras diversas funciones, como por ejemplo las de socialización y canalización de la sexualidad, de acuerdo con las normas y de un modo útil y no conflictivo para el grupo, lo que resulta (especialmente en el caso de la mujer) una suerte de domesticación (dirigir la sexualidad hacia la reproducción sancionada por el cumplimiento del rito). En muchas sociedades el matrimonio es para la mujer el rito de paso más significativo (en mayor medida que el iniciático, aunque la verdad es que las iniciaciones femeninas siguen siendo mal conocidas y nuestra visión puede estar sesgada). Conlleva el acceso a los plenos derechos e influencia, aunque en algunos casos este momento se postpone al nacimiento del primer hijo, que certifica la capacidad reproductora (también resulta común realizar o refrendar el matrimonio cuando existe esa certeza de la fecundidad de la mujer).

1.3.3. RITOS INICIÁTICOS

Los ritos iniciáticos cumplen la función de regular el acceso al grupo de adultos con plenos derechos y obligaciones (el estatus pleno). Existen en la mayoría de las sociedades humanas (incluso en las contemporáneas) aunque su importancia social es muy diversa (solamente en las sociedades que algunos especialistas han optado por denominar de clases de edad el cumplimiento del rito iniciático es inexcusable para

acceder al pleno estatus). En este apartado se revisarán no solo los ritos iniciáticos en sociedades preagrícolas sino que se tomarán ejemplos de sociedades tradicionales.

El momento en el que se desencadena el rito es variable y no parece necesario que coincida con la pubertad (la edad sociológica es diferente de la fisiológica en muchas sociedades); suele ser además muy diferente entre mujeres y hombres. En ambos casos la prueba principal suele consistir en la demostración de la capacidad de asumir las obligaciones que el grupo social estima que corresponden a los adultos. En las sociedades de cazadores esta prueba consiste en cobrar, según el modo correcto (no de modo fortuito), una pieza significativamente relevante; para ello la iniciación suele consistir en el aprendizaje de las técnicas de acecho y todo el componente imaginario, simbólico y mitológico que éstas conllevan. El aprendizaje de las técnicas de caza mística, con la ingestión de sustancias psicodélicas o la adquisición de métodos de inducción del trance, configura este rito, desde épocas muy remotas, como el acceso a un saber iniciático que conmociona el psiquismo y modifica la personalidad (transformando al iniciado en un adulto que conoce secretos importantes). El aprendizaje de la técnica de caza es por tanto uno más de los saberes que tras la iniciación conllevan la modificación de la cosmovisión en el joven. Los relatos míticos, los ritos, las costumbres o el imaginario grupales durante la iniciación cobran un nuevo sentido al insertarse en una explicación global y secreta de la que se ofrece la clave, experimentada e interiorizada a veces en trances (autoinducidos o provocados por substancias psicodélicas) que potencian la autoidentificación del joven con el grupo y en particular con el subgrupo de los varones. Las iniciaciones de mujeres (mal conocidas por un mundo antropológico formado mayoritariamente por hombres o eventualmente por mujeres cuyo estatus de occidentales las alejaba de la condición común de sus objetos a estudio) hacen hincapié, por su parte, en la adquisición de los secretos de la cosmovisión femenina (que en muchas sociedades a pequeña escala se configura con una riqueza comparable a la masculina).

En las sociedades más complejas estos ritos se van especializando: el cumplimiento de una iniciación particular demuestra una capacidad fuera de lo común (y por tanto no exigible a cualquier miembro de pleno derecho del grupo como era el caso en las sociedades de clases de edad) y a la larga se convierte en un mecanismo para justificar la cohesión de subgrupos específicos (sociedades secretas de hombres o de mujeres, grupos de elite, etc.). Las iniciaciones sacerdotal o monárquica, por ejemplo, sirven para restringir el acceso a grupos privilegia-

dos, de tal modo que los secretos (y el estatus que su conocimiento conlleva) se concentran en ciertos miembros notables. En otros casos la iniciación se cumple para acceder al grupo escogido de los guerreros: dar muerte al primer enemigo es la prueba a superar en un modelo iniciático con parecidos destacables con las iniciaciones de cazadores. Incluso la metamorfosis animalesca que se produce en algunas cofradías de guerreros, por ejemplo los *berserkr* (los de la piel de oso) o *ulfhednar* (los que parecen lobos) germánicos, hunde sus raíces en las transformaciones de los cazadores místicos de las sociedades preagrícolas (véase, más adelante, ilustración 9).

Los ritos iniciáticos suelen poseer una fase de liminaridad (entre el rito de separación y el de agregación) dilatada. Los iniciandos son marginados por medio de la expulsión del grupo infantil (y el universo femenino si son varones) y se les puede exigir cumplir una temporada a veces larga sin contacto con su grupo social (viviendo en los límites del territorio) sometidos a las enseñanzas de personas seleccionadas (entre los varones, en algunos casos mantienen con estos iniciadores relaciones sexuales, que se estiman fortalecedoras de la virilidad). La ruptura con el universo de la infancia puede llegar a ser tan ritualmente drástico que se produzca una completa desidentificación que a veces toma la forma de una muerte simbólica que puede conllevar la adopción de un nuevo nombre, entre los varones la incapacidad (fingida o real) de reconocer a las mujeres, incluida la propia madre, o el aprendizaje de un nuevo lenguaje secreto que utilizará solamente con los adultos de su sexo. La iniciación puede acompañarse de mutilaciones diversas, siendo las más conocidas la circuncisión en los varones y la clitoridectomía entre las mujeres. La existencia de sociedades secretas de mujeres o de lenguajes iniciáticos femeninos permite sostener que en muchas sociedades las iniciaciones femeninas debieron de tener una complejidad comparable a las masculinas, generando mitologías, imaginarios y cosmovisiones específicas de los grupos de mujeres cuya riqueza solamente podemos conjeturar.

Estos ritos que hemos repasado sintéticamente marcan hitos en el proceso de individuación, en la percepción social del lugar que cada cual ocupa en el seno del grupo. Caracterizan como sociedades con percepción segmentada a las que los ponen en práctica, puesto que la identidad (y la alteridad) se gradúa formando diversos segmentos (iniciados-no iniciados; varones-mujeres; grupos con los que se intercambia-grupos sin intercambio; vivos-difuntos).

1.3.4. RITOS FUNERARIOS

El último de los grandes ritos de paso es el funerario, que consiste en desagregar al difunto del grupo de adultos con plenos derechos y agregarlo al de espíritus o antepasados. Se trata de un proceso, a veces muy largo, que tiene sus límites en la muerte biológica por una parte (comienzo del rito) y en la muerte social (sanción grupal que pone fin al rito) por la otra. El funeral se dilata entre esos dos extremos en una diversidad asombrosa de ceremonias que van desde un rápido abandono del cadáver a los animales carroñeros hasta adobados del cuerpo y sepulturas temporales mientras se supone que el alma viaja al más allá. Pero la muerte es un hecho social que tiene una doble vertiente: el ingreso del muerto en el mundo imaginario del allende y la agregación de su estatus a otro miembro del grupo. Si en la mayoría de los casos los desvelos rituales se aplican al alma o al cadáver, la situación más delicada suele plantearse a la hora de resolver sin excesivos conflictos el traspaso del estatus del muerto. En las sociedades preagrícolas, que se caracterizan por diferencias de estatus poco significativas entre los individuos, el rito no suele resultar muy complicado; pero en las sociedades complejas, en las que el difunto puede haber acumulado considerables riquezas y poder (sobre todo si las costumbres permiten a grupos numerosos sentirse implicados a la hora de consensuar su reparto) el periodo liminar puede dilatarse y jalonarse de celebraciones (generalmente comidas funerarias) en las que se distribuyen los bienes del muerto (en forma de alimentos y regalos) hasta que se alcanza el consenso sobre quién será el individuo en el que recaerá la reagregación del estatus.

Mayores problemas se presentan cuando la muerte o el funeral no se han desarrollado de modo correcto (en el caso de asesinados, muertos antes de tiempo, mal enterrados o mal asistidos), el imaginario colectivo transforma al difunto en un fantasma colérico y vengativo que no se encarrila por los caminos correctos de la muerte que suelen desembocar en la transformación del muerto en un antepasado benefactor para el grupo.

Porque la muerte, además de un proceso social, es un complejo conjunto de esperanzas imaginarias y certezas incomprobables. El rito funerario es un escaparate en el que se manifiesta la angustia ante el cadáver como símbolo de la alteridad (del mundo de la muerte, del interrogante sobre el allende) pero también como identidad necesaria (el difunto transformado en frío despojo refleja el destino que nos aguarda a todos); es una experiencia cumbre en cuanto que incita a dirigir el pensamiento a lugares no habituales, pero también es una

experiencia que cohesiona al grupo en torno a unas creencias comunes para contestar a los grandes interrogantes.

El rito de paso de la muerte posee por tanto una profunda significación en las sociedades menos complejas, y aunque las ceremonias funerarias puedan parecer sencillas, tanto la intensidad emocional como la complejidad de los mecanismos explicativos ideados pueden ser notables.

1.4. PRIMEROS ESPECIALISTAS RELIGIOSOS Y EL PROBLEMA DEL CHAMANISMO

1.4.1. CHAMANISMO: UNA DEFINICIÓN PROBLEMÁTICA

Como hemos visto, el contacto con el mundo de lo religioso en las sociedades preagrícolas está al alcance de cualquier individuo; la pequeña escala de las colectividades humanas impide que la complejización social se materialice en la aparición de especialistas de lo sagrado a tiempo completo (que puedan dedicar todos sus esfuerzos a justificar ante la sociedad la importancia del trabajo que desarrollan). Pero por otra parte en todas las sociedades, por muy simple que sea su estructura, se valoró y respetó la capacidad personal a la hora de desarrollar de modo destacado ciertos cometidos; y en el ámbito religioso, dado que todos los miembros eran susceptibles de actuar como oficiantes o sacrificadores, la especialización parece que surgió de la mayor capacidad para entrar en contacto con el mundo sobrenatural, especialmente por medio del dominio de las técnicas de trance.

Por tanto surgieron en las sociedades preagrícolas desde una época difícilmente puntualizable (probablemente paleolítica) especialistas en lo sagrado a tiempo parcial que algunos investigadores (y en particular Wallace y sus seguidores) nombran de un modo general chamanes; así, el chamanismo según esta interpretación sería la institución de culto más representada entre los pueblos cazadores-recolectores. Frente a esta definición muy amplia de chamanismo que tiene indudables ventajas (pues permite comparar figuras de cometidos semejantes que aparecen en Eurasia, África y América) se puede esgrimir la definición etimológica: *shaman* es un término tungús (pueblo siberiano instalado en la cuenca del bajo Amur y en la isla de Sajalín), que

se aplica al especialista religioso que tras una severa iniciación domina a los espíritus y los utiliza para alcanzar sabiduría y favorecer (generalmente) a la comunidad. Correspondería por tanto a una zona cultural y geográfica específica (pueblos uralo-altaicos del Asia central y septentrional) y la comparación quedaría desaconsejada. Se plantea un problema terminológico que requiere una toma de posición: o se acepta la definición etimológica, con su indudable rotundidad, o se hace del chamanismo una categoría religiosa aplicable a especialistas religiosos que aparecen en muy diversas sociedades aunque presenten puntualmente ciertos caracteres que no se encuentren entre el *shaman* tungús. Esta segunda opción es la que sigue Mircea Eliade en su síntesis sobre el chamanismo, en la que insiste, de todos modos, en el criterio clasificatorio que define al chamán como un especialista extático.

El chamán, por tanto, tras estas puntualizaciones, puede definirse, renunciando a posiciones estrictas (las etimológicas) o extremas (que terminan viendo chamanes en cualquier hechicero, sanador o esotérico) como un especialista a tiempo parcial en lo religioso, cuya capacidad personal especialmente destacada para penetrar profunda y eficazmente en los caminos del trance le otorga una posición especial dentro de la sociedad. Aunque se testifica en numerosas sociedades preagrícolas, también aparece en muy diversos ámbitos, siendo muy estudiados recientemente los centro y sudamericanos, en los que el chamanismo actúa en algunos casos como alternativa cultural-religiosa ancestral frente a la aculturación cristiana. Los brujos y hombres de sabiduría dicen emplear un conjunto de saberes que en algunos casos enraízan con las civilizaciones prehispánicas, lo que ilustra que la presión occidental, si bien no destruyó completamente la estructura sacerdotal, provocó una marginalización de los especialistas religiosos, cuyos cometidos se tornan a tiempo parcial y de una escala menor (y lejos de los núcleos del poder político).

1.4.2. LOS PODERES DEL CHAMÁN

El chamán es un iniciado especial que se ha sometido a un rito de paso particular que en algunos casos se imagina como una muerte ritual (el lenguaje simbólico empleado es comparable al de la iniciación de jóvenes). Su estatus chamánico es adquirido (aunque se llegue a él en algún caso por tradición familiar) tras duras pruebas que le convierten en un individuo temido y respetado. De todos modos, este poder tiene límites: en el caso de incapacidad, por ejemplo, para hacer llover

durante una prolongada sequía, puede llegar a ser maltratado, expulsado del grupo y sustituido.

Los chamanes tienden a conformar un lenguaje imaginario específico para explicar el mundo en el que la importancia de los espíritus (que ellos dicen dominar) se supravalora y sirve de autojustificación de su papel social; así la enfermedad, por ejemplo, es producida por espíritus que pueden llegar a ser tan fuertes que derroten al chamán que ha luchado con ellos (sobreviniendo la muerte del paciente); la causa de la derrota no radicaría en la incapacidad del chamán sino en la determinación y fortaleza de los espíritus, que sin la acción protectora del chamán, además, matarían rápidamente a la totalidad del grupo. Se idea por tanto un conjunto de explicaciones causa-efecto cuya clave posee el chamán al detentar el control sobre el mundo de los espíritus; aunque de todos modos el resto del grupo suele poseer mecanismos comprobables (por ejemplo la persistencia de una sequía) que permiten rechazar puntualmente el lenguaje configurado por el chamán (un ejemplo extremo lo ofrece el asesinato del chamán por miembros de la familia del paciente en venganza por una curación fallida con resultado de muerte).

La existencia de un lenguaje propio no debe malinterpretase como un conjunto voluntariamente diseñado de supercherías; se trata de una explicación alternativa, que posee una coherencia y un dramatismo cuyas últimas implicaciones escapan a la comprensión racional y que se basa en un aprendizaje de una dureza comprobada (al alcance solamente de una minoría de vocacionales).

Durante mucho tiempo los especialistas occidentales, poco proclives a comprender la complejidad de los estados de conciencia alterada (ocurría también con el estudio de los místicos), desarrollaron la teoría de que los chamanes eran individuos psicóticos, inadaptados y anormales y que sus trances no eran otra cosa que desvaríos neuróticos. Esta posición radicalmente etnocéntrica (que definía la normalidad como el estado de conciencia común del hombre moderno —incluso podríamos añadir del psiquiatra como paradigma—) se vio combatida, por ejemplo, por Mircea Eliade, que hizo hincapié en la profunda normalidad e incluso en la capacidad personal e inteligencia poco comunes de muchos chamanes.

Se es chamán por una predisposición (ciertos rasgos físicos o enfermedades) o una elección imaginaria (por los espíritus) que indican al adepto que tiene que encarar una vía de búsqueda. Los métodos pueden ser muy variados, desde ayunos, mortificaciones y otras técnicas ascéticas a la ingestión de sustancias psicodélicas o el acceso a trances autoinducidos por la música (especialmente la percusión) y el

canto; también puede resultar básico encarar una lucha contra la enfermedad (y los espíritus que la provocan, por tanto factores externos al individuo). El papel iniciador de otros chamanes es también destacable hasta el momento en que el iniciando consigue superar una prueba especialmente significativa (por ejemplo un viaje inframundano o sideral o un desmembramiento y muerte simbólica —que ellos estiman real—) que certifica su poder sobre el mundo sobrenatural.

Los chamanes tras su iniciación van perfeccionando sus poderes por medio del dominio de las técnicas extáticas que les permiten conocer el mundo de los espíritus (que puede llegar a tener un diseño de una extraordinaria complejidad) y someter a algunos de ellos. Dicen conocer las técnicas del vuelo mágico (ilustración 1), que les permiten acceder a lugares recónditos donde consolidan su sabiduría; son capaces de ascender al cielo por medio de escalas místicas o subiendo por el pilar del mundo o la montaña cósmica para contactar con los seres superiores que pueblan el mundo celeste. También son capaces de invertir la dirección y encarar los caminos de la muerte adentrándose en el inframundo sin temor a la caterva de espíritus que allí moran. El chamán es por tanto un intermediario con los seres celestes e inframundanos que puede ofrecer a la comunidad su sabiduría en beneficio de todos al consultar los problemas con una instancia superior como son los moradores del cielo. También es psicopompo, ayuda al alma del muerto a ingresar correctamente en el más allá o incluso a veces lo rescata extrayéndolo, gracias a artimañas y luchas, de las garras de los espíritus inframundanos.



1. Chamán inuit en vuelo; sobre el cuerpo se figuran sus espíritus protectores.

Pero la faceta mística de la labor del chamán, aunque indudable, no debe hacernos olvidar que en muchos casos sus métodos de curación combinan la imposición de manos o la succión del espíritu que se ha posesionado del enfermo con técnicas de farmacología natural cuya eficacia nos resulta menos ajena.

Los chamanes cumplen por tanto el papel de sanadores (y protopsiquiatras), de sabios y de consejeros; sus poderes (supuestos o reales) les dotan de un prestigio que les permite mediar o resolver situaciones de crisis por medio de la invocación a las potencias sobrenaturales para obligar, por ejemplo, a consensuar una decisión en sociedades en las que no existen medios eficaces (que no sean de índole religiosa) para imponerla. Resultan un elemento de complejización no solamente social (al detentar un estatus diferente en algunos casos terminaron consolidándose como grupos de elite —los jefes militares mongoles, como por ejemplo Gengis Kan— decían poseer poderes chamánicos) sino sobre todo ideológica.

1.4.3. EL CHAMANISMO Y LOS ORÍGENES DE LA FABULACIÓN

El chamán, al adentrarse en los vericuetos de la experiencia psicodélica y visionaria, modela un mundo imaginario cuya complejidad y riqueza transmite con los medios a su alcance. Las experiencias visuales de seres fantásticos y animales híbridos y distorsionados por el éxtasis se materializan en los objetos de uso del chamán que se construyen y decoran dando lugar a una iconografía fantástica y cargada de simbolismo que nos transporta a los orígenes del arte y que permea los motivos decorativos que utiliza el resto del grupo.

Las narraciones fabulosas de ascensiones celestiales, viajes al inframundo y peleas con seres monstruosos se configuran como testificaciones muy arcaicas de lo que luego serán motivos literarios y folclóricos, algunos de los cuales todavía hoy nos fascinan. El chamán actúa conservando y modificando las creencias, configurando la memoria colectiva de la comunidad; a través de sus relatos cohesiona y consolida el imaginario grupal, ofreciendo explicaciones cosmológicas que no solo transmite de relatos tomados del pasado sino que dice conocer por propia experiencia, potencia las señas de identidad grupales y genera un consenso de base religiosa frente a conflictos y problemas; en su universo visionario detenta la clave de la fabulación y de la identificación.

1.5. EL INTERROGANTE DE LA RELIGIÓN PREHISTÓRICA

1.5.1. PROBLEMAS METODOLÓGICOS

La religión prehistórica es un enigma. Solamente se puede acceder a ella desde el escurridizo instrumento de la hipótesis, por lo que la ideología personal de cada investigador impregna necesariamente de modo mucho más profundo que lo habitual cualquier aproximación al tema. Así la escuela fenomenológica, que plantea que el ser humano es esencialmente un *homo religiosus*, para el que la religión es un componente imprescindible de la vida, se empecinará en rastrear los más mínimos atisbos de la cultura material en busca de cualquier indicio que pueda testificar un rito, una ceremonia, un culto, un Dios. La frase «desde que el hombre es hombre es religioso» tan cargada de sentido, por ejemplo, leída desde la perspectiva de la narración bíblica, se torna angustiosamente nebulosa al aplicarla al abismo de cráneos alargados tan remotamente próximos como indudablemente ajenos que alejan a tiempos geológicos (¿siete millones de años?) el origen de los linajes de los homínidos. ¿Era *religiosus* el australopiteco o el *homo habilis*? La verdadera pregunta es si era hombre y parece dudoso que nadie pueda atreverse a contestarla, máxime cuando la mayoría de los seres humanos a lo largo de la historia han dudado incluso de que sus vecinos, que aunque morfológicamente idénticos a lo mejor hablaban una lengua diferente, fuesen humanos en el mismo grado que ellos (nos enfrentamos a los dilemas de la percepción social de la identidad).

Resulta difícil buscar algo innato (ni siquiera la religión, aunque sea ésta la dedicación vital del historiador de las religiones) cuando

hay que enfrentar la alteridad silenciosa de las simas conceptuales de los orígenes de la especie; el *homo religiosus* visto desde el paleolítico inferior parece una entelequia, puesto que no poseemos ni los medios (no hay cultura material lo suficientemente significativa) ni la capacidad (los paralelos etnográficos no permiten bucear en un mundo tan alejado) para, ni siquiera remotamente, intentar interpretar cómo podían sentir o pensar aquellos seres.

El *homo sapiens* ha dejado restos más parlantes: enterramientos, estatuillas y sobre todo las pinturas rupestres, cuyos trazos magistrales utilizan un lenguaje que sobrecoge y provoca una inmediata (pero empática y muy personal) comprensión. Pero comprender es también interpretar con los ojos y los instrumentos actuales una realidad de la que nos separan veinte o treinta milenios. La capacidad pictórica (y la craneana) de los cazadores del paleolítico superior son indicativas para muchos investigadores de que poseían capacidades intelectivas semejantes a las del hombre actual, lo que no quiere decir que las utilizasen como nosotros o que su universo cognitivo fuese comparable. La iconografía tiende una trampa engañosa cuando no se poseen las claves interpretativas por la vía de la literatura o el testimonio oral, cuando hemos perdido el nexo con los pensamientos que mueven la mano para dar significado a un trazo o una figura. Así, el arte parietal se interpreta de diversos modos que van desde una aproximación estética que plantea que eran «arte por el arte» (es decir, meros divertimentos) a visiones ultrasimbolistas que creen desentrañar un profundo significado incluso aplicable a la iconografía completa de cada conjunto pictórico (como si durante los miles de años que están en evolución algunos yacimientos hubiese una coherente ordenación de su configuración).

Tantas indeterminaciones y problemas metodológicos han sido resueltos por algunos investigadores optando por un rechazo de la interpretación y por la aplicación de un criterio meramente descriptivo. Esta aproximación resulta tan árida que desvirtúa completamente el compromiso holístico del historiador de las religiones; el recurso al método comparativo (relacionar las culturas de cazadores-recolectores de la prehistoria con sus homólogos históricos y actuales), si bien plantea algunos problemas (por ejemplo la difícil cuantificación de la incidencia del proceso de marginalización en las poblaciones conocidas por vía etnográfica), permite cuando menos desarrollar explicaciones que parecen tener cierto grado de coherencia aunque en realidad no sean ni siquiera aproximativamente satisfactorias.

1.5.2. CRÁNEOS, DIFUNTOS, AJUARES

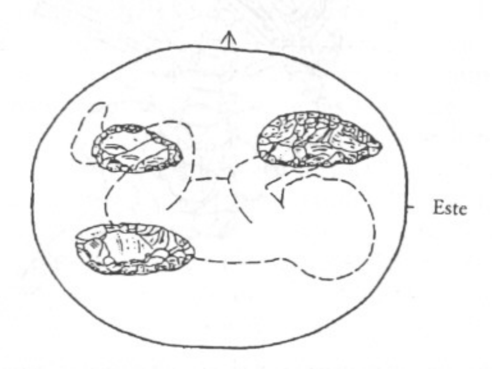
Desde el paleolítico medio (300.000 a 30.000 a.e.) se testifica con probabilidad un tratamiento selectivo del cráneo humano y es posible que ya en la época anterior este hecho se diese (en el paleolítico inferior se han conservado demasiados cráneos como para que se explique por el mero azar). El ejemplo de Kebara (Israel, fechado en 60.000 a.e.) (ilustración 2) presenta un interés especial, puesto que en la tumba apareció una osamenta humana muy completa a falta del cráneo (que además había sido extraído del enterramiento con posterioridad a la inhumación, puesto que uno de los dientes del maxilar superior apareció junto a los del inferior). Las implicaciones de una práctica de este tipo son muy sugerentes si se utiliza el método comparativo y se renuncia a la aporía intelectual de la actuación fortuita; indicaría el escalonamiento del rito funerario en por lo menos dos fases que implicarían que la muerte social y la fisiológica ya se pensaban como separadas. De ello se inferiría que el paso del muerto al estatus de antepasado (cuyo cráneo se guarda solemnemente en un lugar diferente) requeriría un segundo ceremonial con manipulación de la primera inhumación; testificando un proceso del morir con un cierto grado de complejidad. En otros casos, como en los yacimientos de Chou-kou-tien (China) y Krapina (Croacia), las interpretaciones de



2. Kebara (Israel). Enterramiento en el que se retiró el cráneo (uno de los dientes de la mandíbula superior apareció junto a la mandíbula inferior). *Circa* 60000 a.e.

las manipulaciones sobre los restos humanos han sugerido un hipotético canibalismo quizá ritual (la ingestión —homofagia— del antepasado o del enemigo para asimilar sus poderes). Una tumba de Shanidar (Irak), gracias al detalle de los análisis polínicos (que desgraciadamente no se emplearon en ejemplos con más solera), ha desvelado que el cadáver fue enterrado en un lecho de flores, quizá simbolizando ya una esperanza de renacimiento. Este enterramiento resulta extremadamente interesante, puesto que los estudios han demostrado que el difunto estaba discapacitado y por tanto no era un cazador operativo; el grupo lo mantenía y le dio una sepultura especial por alguna razón que se nos escapa, pero que tenía que ver con asuntos no meramente productivos.

En otros casos, más comunes, es el color ocre el que se asocia al muerto quizá simbolizando la sangre y su significado intercultural de vida. A veces acompañan objetos que no concuerdan con el cadáver del difunto, como el caso del niño de La Ferrassie (Francia) (ilustración 3), que presenta un ajuar de utensilios en piedra tallada que nunca pudo haber utilizado en vida y que quizá simbolizaban un deseo de renacimiento. Cuanto más avanza el paleolítico más complejos y diversos son los ajuares y más difícil resulta cerrar los ojos ante la realidad de rituales funerarios que no pueden más que implicar la confección de un universo imaginario del más allá cuyos límites se nos escapan. Las sepulturas que se orientan al Este parecen indicar la simbiosis del difunto con el sol que muere para renacer, pero la enorme variabilidad de posiciones y orientaciones excluye cualquier sistemática para mostrar, ya desde estas remotas épocas, la disparidad infinita de las culturas humanas. Enterrar a los difuntos de un modo especial indica una sensibilidad indudable hacia los misterios de la muerte, un puente que permite intuir la angustia de los hombres del



3. La Ferrassie (Francia). Tumba de un niño con ajuar lítico.

paleolítico hacia lo perecedero de la existencia humana y la búsqueda de consuelo en el modelo que ofrecen las pautas de conservación y renacimiento que definen a la naturaleza y que no pasan desapercibidas ni para los individuos más insensibles (cuanto más para estos cazadores-recolectores cuya vida estaba simbióticamente entremezclada con el ecosistema en el que moraban).

1.5.3. ARTE Y RELIGIÓN

El paleolítico superior (35-40.000 a 10.000 a.e) nos ha legado unos documentos que ilustran, aunque no lleguemos a comprenderlos completamente, un abigarrado mundo de creencias: se trata del arte mobiliario (en objetos transportables) y el parietal (representado en las paredes de las cuevas).

El arte mobiliario, si bien en parte emplea motivos parecidos al parietal (representaciones de animales), tiene el interés de haber creado un cierto número de estatuillas de mujeres cuyos rasgos físicos presentan la particularidad de privilegiar los atributos sexuales diferenciadores. Las llamadas «venus» paleolíticas aparecen casi desnudas, con unos senos y unos glúteos desproporcionados y modelados con detalle y con los rasgos faciales (los identificadores) generalmente descuidados (ilustración 4). Sin poder llegar a plantear que se trata de representaciones de una divinidad femenina, lo que sí parece evidente es que son figuras que testifican un culto a la fecundidad y a los mis-



4. «Venus» de Willendorf (Alemania).

terios de la feminidad. Tampoco podemos saber si se trata de un culto específicamente femenino (lo que indicaría una especialización cultual por géneros, que no sería de extrañar) y si se relacionaba con iniciaciones particulares de mujeres; pero lo notorio es que estas representaciones poseen una homogeneidad indudable a pesar de dispersarse los hallazgos desde el Don a los Pirineos.

El arte parietal, por su parte, es el capítulo más fascinante de la religión prehistórica y aunque en un primer contacto la razón tienda a banalizar el significado de las representaciones, tras una contemplación detallada de los motivos y las formas no se puede soslayar la sensación de que esconden un hondo simbolismo. Las figuras antropomorfas, como el «hechicero» de la cueva de Trois Frères (Francia) (ilustración 5) con su larga cornamenta que asemeja a una máscara, su cola animalesca pero a la par con atributos viriles y piernas humanas desata las interpretaciones. En otros casos es un bisonte flautista que parece cerrar una procesión de animales, como en Trois Frères (Francia) si seguimos la interpretación de H. Breuil (ilustración 6), aunque lo abigarrado de las pinturas superpuestas (ilustración 7) dificulta la interpretación que queda en gran parte, en lo que al hipotético desarrollo escénico se refiere, al albedrío del investigador y su personal elección de la secuencia que estime que forma una unidad. El hombre caído frente a un bisonte junto a un pájaro posado en un bastón que se figura en Lascaux (Francia) (ilustración 8) resulta también un misterio y las interpretaciones han sido varias. Los trances chamánicos explicarían algunas de estas imágenes, como la de Lascaux, en la que el chamán en éxtasis, caído en el suelo, volaría de modo supracorpóreo transformado en pájaro. El



5. El «brujo» de la cueva de Trois Frères (Francia).



6. Trois Frères (Francia). Brujo-bisonte flautista. Dibujo discriminatorio de Henri Breuil.



7. Trois Frères (Francia). Brujo-bisonte flautista. Dibujo completo del panel.

«brujo» de Trois Frères podría ser un chamán en un éxtasis teriomorfo o llevando a cabo, enmascarado, un rito cuya naturaleza se nos escapa, aunque también pudiera interpretarse como una representación de caza mística. El cazador metamorfoseado en animal aparece como un ser en esencia híbrido, que sin llegar a ser completamente animal (aunque sí lo suficiente como para tomar posesión de la pieza de caza) ya ha dejado de ser un hombre; un juego de identidades ambiguas que se comprende mejor gracias a los paralelos con otras culturas. Así, por ejemplo, el guerrero místico germano que se transforma en lobo u oso (ilustración

9) para hacer imparable su capacidad agresiva (con una técnica que en esencia y origen es la de la caza mística) no lo hace en su más profunda identidad, sino solamente en su alma exterior: el aspecto se modifica pero no la esencia individual.

El arte parietal, si bien figura estas fascinantes representaciones de hombres o de seres teriomorfos en algunas ocasiones, dedica el grueso de la iconografía al animal. Suelen pintar un bestiario formado por ejemplares de los que se alimentan los cazadores: bisontes, uros, caba-



8. Lascaux (Francia). Escena controvertida: ¿chamán en trance?



9. Placa de Torslunda. Siglo VII. Museo Nacional de Estocolmo. Guerrero transformado en lobo.

llos, mamuts, cabras, ciervos y en menor medida osos o rinocerontes, muchos de ellos severamente heridos, lo que ha servido de base para la interpretación más clásica del arte rupestre que hace del pintar una actuación de índole mágica que busca matar en efigie (por medio de la imagen que captura el alma del animal) lo que luego habrá de resultar más fácil cazar en la realidad. La calidad formal de muchas de estas representaciones aboga por una capacidad de observación extraordinaria por parte de los pintores, que parece indicar una identificación con el objeto que se desea cazar. No sería, pues, solamente una técnica de propiciación de la caza por medio de una actuación mágica sobre el animal que se desea matar (y que en algunos casos se representa herido o moribundo); se trataría de una transformación del hombre en animal para así arrebatar la vida de un modo imaginariamente pactado. Conocer la pieza de caza tan bien como para pintarla con tal síntesis de trazos parece implicar la capacidad de identificarse con ella con la finalidad de que el animal se entregue al hombre «voluntariamente».

El arte parietal, desde la opacidad del pasado, sugiere interpretaciones que pueden varíar enormemente de un autor a otro. Leroi-Gourhan intentó desentrañar un esquema común adjudicando significaciones sexuales determinadas a cada tipo de animal (con lo que la caverna se convertía en un espacio semiótico binario); otros autores han querido ver en las cuevas santuarios clánicos en los que se reunirían los miembros de los diversos grupos cuya solidaridad provenía de poseer todos ellos un mismo animal tutelar o totémico. El único hecho incontrovertible es que de la caverna emana un poder al que no fueron insensibles los hombres del paleolítico; incluso marcaron zonas especialmente destacadas por medio de pinturas o signos para configurarlas como lugares sagrados, protosantuarios en los que las ceremonias desarrolladas resultan un misterio al que osamos acercarnos, pero siempre con una duda radical. Gracias a esgrimir paralelos con las sociedades preagrícolas conocidas por la etnografía surgen preguntas sin respuesta de las que destacaremos tres. ¿No pudieron desarrollarse ritos iniciáticos en las cavernas?: las manos mutiladas que por ejemplo aparecen en la cueva de Gargas (Francia, ilustración 10) quizá sean testificaciones de cumplimiento de iniciaciones con diversos grados. Las diferencias en los espacios interiores, unos decorados (con motivos además significativamente diversos) y otros no, ¿no pudieron deberse a un uso privilegiado de grupos identificados por el género, la edad o la pertenencia a un subgrupo social específico, a una sociedad secreta o a una cofradía de chamanes? Una última pregunta sin contestar se ve potenciada por la confirmación del ha-

llazgo de la «cueva Chauvet» (Francia): la aparición de tal cúmulo de depredadores no comestibles (leones, hienas, incluso una pantera) ¿a qué podría ser debido? Quizá testifiquen la metamorfosis, esta vez no en el animal que se desea matar como alimento sino en el que depreda y que puede servir de modelo natural a la acción humana; pero también es posible que los pintasen para poseerlos, para adueñarse de su espíritu y convertirse en grandes cazadores, que usan el alma del animal como aliada; por último, también pudiera ser que los felinos actuasen como animales totémicos; tres interpretaciones que a lo mejor no son excluyentes y que en realidad ilustran la quiebra de nuestros instrumentos de análisis.

El arte parietal, iconografía sin palabras que lleven a su transformación en material verdaderamente comprensible permite múltiples interpretaciones, que varían según la moda, los paralelos etnográficos esgrimidos o la sensibilidad particular del investigador. Pero aunque en algún caso puedan resultar arriesgadas o fantasiosas, son un paso en el intento de ir más allá de la frustrante perspectiva de un cúmulo de preguntas sin contestar o de la aridez sin riesgo de una escueta descripción; son la confirmación de que no se ha renunciado al método comparativo y por tanto a la aproximación histórico-religiosa.



10. Cueva de Gargas (Francia). Diversas mutilaciones en manos.

1.6. LA RELIGIÓN EN LAS SOCIEDADES PREAGRÍCOLAS MODERNAS

1.6.1. GENERALIDADES

Como aclaración terminológica previa se renunciará en este trabajo al término primitivo (pueblos primitivos, religiones primitivas), muy utilizado hasta los años setenta del siglo XX. Aunque en su acepción etimológica latina se refiera a un momento primero (*primitivus* = primero en fecha, primer nacido), su campo semántico ha sufrido con el tiempo una derivación desde el original sentido temporal hacia otros menos adecuados (primitivo como poco desarrollado, débil o poco elaborado). Las formas religiosas y mitológicas de muchos de estos pueblos, como ha puesto de relieve, por ejemplo, C. Lévi-Strauss, presentan en ocasiones una riqueza, una complejidad y un refinamiento bien alejados del campo semántico actual de la palabra primitivo. Se optará por diferenciar, en coherencia con el hilo conductor de todo el trabajo, a las sociedades a pequeña escala según su adopción o no de la agricultura.

Los pueblos cazadores-recolectores de la actualidad están en franca disolución. Por una parte han sido reducidos a ámbitos cada vez más marginales y han soportado influencias profundamente destructoras por parte de misioneros o de funcionarios estatales, técnicos, médicos o militares (la estatalización progresiva ha sometido a estas comunidades a la tutela de una autoridad incuestionable y exterior a ellas). Frente a éstos ya no queda el recurso tradicional de la huida, puesto que el territorio está acotado y suele sufrir severas mermas, especialmente en la fauna disponible. Por otra se hallan sujetos a un contacto que les ha obligado progresivamente a modificar sus pautas

de conducta y de pensamiento (incluir conceptos nuevos como el dinero o la ayuda exterior «desinteresada» de misioneros y organizaciones de caridad). Los mecanismos de adaptación han sido muy diversos y han modificado los modos de vida de forma sensible, potenciándose (en algunos casos desde hace siglos) la sedentarización, la horticultura, la ganadería, la agricultura, la emigración o simplemente la dependencia de ciertos productos agrícolas (y prendas de vestir) para cuya adquisición han de generar una presión suplementaria sobre el territorio de caza. Incluso aunque la caza siga siendo su modo de subsistencia, puede haber sufrido modificaciones tales que desvirtúen completamente la base ideológica de su desarrollo (los cazadores esquimales o lapones, armados de rifles automáticos y viajando en motos de nieve, cazan para abastecer el mercado de pieles y viven insertos en un complejo mundo de intercambios). Los grupos de cazadores recolectores de los que se tienen datos suficientes están situados en tres áreas principales: la más extensa es la australiana (norte y centro del continente), donde hasta la llegada de los colonizadores el sistema de subsistencia era exclusivamente la caza y la recolección; la siguiente es la africana continental centrada en el desierto del Kalahari (con las poblaciones san —bosquimanos—) y en el bosque ecuatorial (los pigmeos efe y mbuti, por ejemplo), y la tercera la americana, desde la zona ártica (inuit —esquimales—) a la Patagonia (yahgan entre otros) pasando por la selva amazónica o territorios extensos del Canadá y Estados Unidos (California, estado de Washington, Columbia Británica); de modo disperso se localizan también en otros diversos lugares, generalmente en hábitats muy marginales (Madagascar, Malasia, Indochina, India, Siberia).

Desde el punto de vista religioso estas sociedades configuran un universo mítico y ritual variado y en mutación en el que ciertos temas resultan comunes a otras sociedades a pequeña escala de horticultores y agricultores y en el que la sistematización sintética resulta bastante difícil de realizar (los desarrollos regionales particulares son notorios).

Es necesario utilizar, además, informes y estudios de épocas muy diversas; los más recientes son muy precisos y correctamente realizados (por ejemplo los que estudian a los san) pero tratan de poblaciones que en algunos casos se encuentran en severa desestructuración; los más antiguos, realizados muchas veces por misioneros, se basan en preconceptos que anulan en ocasiones la utilidad de la fuente (tal es, por ejemplo, el caso de la religión de los habitantes de la Tierra del Fuego: los primeros estudiosos dijeron que no poseían un Dios supremo, pero los estudios posteriores determinaron su presencia, que no parece, además, una imposición reciente por influencia cristiana).

1.6.2. DIOSES OCIOSOS, HÉROES Y TRAMPOSOS

El padre W. Schmidt y su escuela, movidos por la obsesión por desentrañar el monoteísmo original, desarrollaron una serie de estudios, que tuvieron el interés de hacer avanzar de modo notable (aunque por un camino sesgado) la investigación sobre las creencias en seres supremos en las religiones de los pueblos llamados (sobre todo hasta los años setenta) primitivos. Estudios puntuales fueron confirmando el dato de que, aunque no de modo mecánico y universal, en muchas sociedades a pequeña escala se reconocía un ser supremo, al que se situaba en la cima de la jerarquía de lo sagrado, a veces incluso como creador del mundo, y al que generalmente no se daba un culto importante como consecuencia de su alejamiento voluntario hacia lugares inaccesibles. Por diversas razones este Dios original pierde el interés por el mundo y los hombres y se convierte en un *deus otiosus*, que solamente accede a bajar a la tierra en contadas ocasiones (como ocurre, por ejemplo, entre los australianos para ceremonias secretas especiales) o que sencillamente ha roto el contacto con los hombres. El tiempo se divide entre el pasado mítico en el que a veces el hombre todavía no había aparecido y el mundo ordenado del presente, generándose cosmogonías y cosmologías que varían enormemente y que incluyen elementos visionarios abigarrados que se resisten a la sistematización.

El ser supremo en algunos casos se retira incluso antes de que el orden se haya instaurado y para permitir la vida del hombre de un modo cómodo surgen figuras que moldean el mundo para convertirlo en habitable. Son los héroes culturales, que reducen las aguas a cauces concretos, identifican a los hombres separándolos de los animales y les enseñan cómo entender el mundo (y la religión) y cómo vivir en él. Sobre todo en América (pero también en Oceanía y en otras zonas) el héroe civilizador tiene su doblete en la figura del tramposo (*trickster*), personaje (o a veces animal) cuyas acciones se enfrentan a las normas de conducta habituales (infringe tabús, actúa de modo irreverente o incluso voluntariamente lesivo), pero de cuyas terribles trapacerías surgen conocimientos imprescindibles para la sociedad. Es una figura caótica cuya presencia en estas mitologías no se llega a explicar de modo satisfactorio y que se testifica incluso en culturas históricas (entre los germanos se mantuvo un personaje de estas características, el Dios Loki, cuyo estatus resulta poco comprensible).

En América y África, por ejemplo, aparecen en una faceta a veces claramente civilizadora unos seres gemelados, hijos en ocasiones del héroe cultural; en algunos casos sus actuaciones son mutuamente contrapuestas (uno actúa como héroe y el otro como *trickster*) aunque en

otros son complementarias y parecen tener que ver con la organización bipartita de algunas de estas sociedades (sobre todo en América).

Con estas figuras se construye un mundo sobrenatural, originado en un pasado remoto, pero cuya vigencia se mantiene en el presente. El mundo no se limita por tanto a lo que los ojos miran, sino que, gracias en parte a los héroes culturales, el hombre es capaz de ver otra realidad, en algunas ocasiones usando como detonante la ingestión de substancias psicodélicas que se extraen de plantas que generalmente solo contienen sus poderes plenos si nacen de modo espontáneo, lo que parece mostrar una sensibilidad hacia la naturaleza y la fuerza interior de sus productos que corresponde a sociedades de recolectores y no de agricultores.

1.6.3. ALMAS, VISIONES, SUEÑOS, ANIMALES

El mundo onírico y visionario resulta determinante en muchos de estos pueblos; el caso americano es especialmente relevante y bien conocido, antes de tomar cualquier decisión importante se buscaba una visión que ilustrase la senda a seguir. Algunas visiones, a veces potenciadas por la ingestión de substancias psicodélicas o severas mortificaciones, buscaban conquistar un genio tutelar, un alma particular (como el alma *arutam* de los jívaros) o un doble. Esta práctica se denomina genéricamente nagualismo (de *nahualli* = enmascarado, en azteca) y consiste en forjar relaciones de índole misteriosa con algún animal (o su alma). Generalmente se trata de un depredador como el jaguar o un pájaro y se busca alcanzar de este modo protección en la caza y contra el ataque de cualquier enemigo. El pacto con el animal tutelar se materializa en talismanes que dan fuerza al que los porta y se convierten en una posesión de índole mágica muy valiosa. La adquisición del genio tutelar determina por tanto el poder personal de cada cual, y si no se encara esta búsqueda, se vive en una situación de debilidad y de pérdida de prestigio que se materializa incluso en enfermedades psicosomáticas (imaginadas como la pérdida del alma). El chamán, por sus especiales capacidades que le permiten vagar en los mundos extáticos, suele poseer más de un genio tutelar, de tal modo que tiene una mayor capacidad de actuar usándolos como intermediarios para desarrollar sus cometidos y por ejemplo ayudar a restituir el alma a algún individuo al que le haya sido arrebatada.

El papel del animal resulta central (como no podía ser menos entre pueblos cazadores) en mitos sobre grandes espíritus protectores de los animales, que velan sobre una especie en concreto o extienden

su labor a la totalidad de los seres vivos e incluso a las plantas. Estos señores de los animales han de ser ganados por medio de rogativas y exigen una disculpa al cazador que mata a alguno de sus protegidos. En algunos casos el personaje del tramposo (*trickster*) es también teriomorfo y presenta algunos atributos comunes con estos genios tutelares de los animales. Las agrupaciones humanas tomaron como medio de cohesión e identificación en algunas ocasiones a un animal (el *totem*, término tomado de los nativos norteamericanos) que actuaba como protector de una parte o la totalidad de la sociedad. En ocasiones las relaciones privilegiadas se habían fraguado en el tiempo original entre el primer antepasado del grupo y el animal del que se había convertido en genio tutelar, ampliándose posteriormente el pacto a los descendientes. Un caso típico de rito totémico es el *intichiuma* de los arunta australianos; una vez al año el grupo de cultores de un determinado tótem visita los lugares sagrados que rememoran la época en la que los antepasados o los seres sobrenaturales ofrecieron, a guisa de pacto, ciertos objetos al grupo. El rito sirve para reforzar la cohesión grupal y marca la propiedad ritual sobre el territorio en el que se habita.

Esta particular sensibilidad hacia la naturaleza, que como hemos visto resulta un mecanismo fundamental a la hora de mitigar el impacto antrópico en las sociedades preagrícolas, no se reduce solamente al mundo animal. Por ejemplo, entre los sahaptin del estado norteamericano de Washington (según testimonios del siglo XIX) la tierra era sagrada, usaban para definirla el simbolismo de la madre y se negaban a cultivarla porque estimaban que al arar la dañarían y provocarían su enemistad.

En otros casos los pueblos preagrícolas demuestran una especial sensibilidad hacia el aumento excesivo de estatus de individuos o grupos. Un ejemplo muy conocido aparece entre los tlingit y kwakiutl del estado de Washington (Estados Unidos) y la Columbia Británica (Canadá). Al vivir en un territorio muy rico en recursos naturales (caza y pesca especialmente) eran capaces de generar excedentes que dependiendo del año y la zona podían resultar inconsumibles. Cuando esto se producía y generalmente en honor a los antepasados realizaban una ceremonia denominada *potlatch* en la que invitaban a otros grupos (que acudían especialmente gustosos si ese año no había sido bueno en su zona) y con ello aumentaban su prestigio social (de modo proporcional a la riqueza repartida). Este prestigio cumulativo servía para perderlo en alguna otra ocasión si la situación se invertía y los invitados pasados tenían suerte y se convertían en anfitriones. El crecimento astronómico de la riqueza que provocó el comercio con los occi-

dentales y el aumento del poder de los jefes locales que tenían el papel de intermediarios determinó que el *potlatch* evolucionase hacia ceremonias de tipo destructivo (se quemaban riquezas y bienes que no se podían repartir). Las sociedades tlingit y kwakiutl modificaron un rito de solidaridad convirténdolo en un medio de que el estatus de los más favorecidos se reflejase en el mundo simbólico del prestigio pero no se consolidase en el mundo material por el atesoramiento: el caso contrario hubiese determinado el surgimiento de diferencias de estatus excesivas.

1.6.4. ¿UNA ÉPOCA EDÉNICA?

Las sociedades preagrícolas, como hemos visto, parecen mantener con la naturaleza una relación armónica que se basa en sostener un equilibrio (a la baja) entre población y recursos. Aunque la mayoría de los especialistas defienden que la agricultura permitió una mucho mayor producción por hora de trabajo y una más extensiva explotación de los recursos, no parece que esa capacidad incrementada se reflejase a nivel individual en un mayor número de horas de ocio sino en una mayor población, una mayor complejización de la sociedad y en el surgimiento de sistemas estatales con sus inevitables especialistas, por ejemplo en el gobierno, la justificación ideológica y religiosa y la agresión bélica. Desde la óptica del agricultor, obligado a trabajar la tierra y a mantener un número creciente de especialistas convertidos en elite, el recuerdo idealizado de la vida como cazador-recolector bien pudo simbolizarse en el mito del paraíso perdido.

Tomar de la naturaleza lo que ofrece «sin esfuerzo», vivir en simbiosis con un mundo natural salvaguardado por espíritus aliados y en pequeños grupos de índole familiar se convierte en el contramodelo al que resulta imposible retornar. La reproducción descontrolada (¿simbolizada en el pecado original?) o el cambio climático (¿simbolizado en el castigo divino?) convirtieron al hombre en agricultor, condición de la que se ha liberado solamente y de modo progresivo desde hace algo más de un siglo. Atado a la tierra, cada vez más numeroso e inserto en sociedades cada vez más complejas, el hombre agricultor desarrolló una variedad inverosímil de formas religiosas (el grueso de las religiones mundiales), pero en muchas de ellas, como puntualizó Mircea Eliade, se conservó como en una nebulosa el vago recuerdo de esa forma de vida de gran plenitud en la que la divinidad propicia proveía el sustento sin que fuera necesario destripar a la «madre tierra».

Pero hemos de precavernos de hacer del mito realidad; el paraíso perdido, por ejemplo en el relato bíblico, cumple un cometido en una narración en la que la caída es el ingrediente que explica toda antropología y funda toda teología y en la que no cabe lugar para ese reconocimiento hipotético de modernos que creemos poder encontrar adanes entre las bandas de cazadores-recolectores.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA DEL BLOQUE 1

1) *Ecología de las religiones*

En español una monografía acesible es B. Lincoln, *Sacerdotes, guerreros y ganado: un estudio sobre ecología de las religiones*, Madrid, 1991 (California, 1981), aunque trata no de sociedades preagrícolas sino de sociedades pastoriles (compara a los pastores indoeuropeos prehistóricos con los pastores del este de África —nuer, dinka, masai—); una introducción sintética aparece en U. Martínez Veiga, «Una interpretación ecológica de la religión», en *Antropología ecológica*, La Coruña, 1978, 203-231. La ecología de las religiones parte de la sistematización de J. Steward, *Theory of Cultural Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana, 1955 (también *Evolution and Ecology. Essay on Social Transformation*, Chicago, [2]1982), y ha sido desarrollada desde el punto de vista metodológico, por ejemplo, por A. Hultkranz («Ecology», en *Encyclopedia of Religion* [M. Eliade, ed.], vol. 4, 581-585; «An Ecological Approach to Religion», *Ethnos* 31 [1966], 131-150; «Ecology of Religions: its Scope and Methodology», *Review of Ethnology* 4 [1974], 1-12), o en la sección 2B: Religio-ecological Approach (por A. Hultkranz, S. Bjerke y C. G. Oosthuizen), en L. Honko (ed.), *Science of Religion: Studies in Methodology*, La Haya, 1979, 221-298, o tratando muy diferentes épocas D. Hervieu-Léger (ed.), *Religion et écologie*, París, 1993. El estudio de R. Rappaport, *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond, 1979, ha sido muy influyente en algunos ámbitos norteamericanos; véase también V. Reynolds y R. Tanner, *The Social Ecology of Religion,* Oxford, 1995; E. Jones y V. Reynolds (eds.), *Survival and Religion: Biological Evolution and Culture Change*, Nueva York, 1995, o con una metodología más ecléctica W. Burkert, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard, 1996. La metamorfosis animal (en cuervo) ha sido tratada de modo muy sugerente (y problemático) por C. Castaneda, *Las enseñanzas de Don Juan, una forma yaqui de conocimiento*, México, 1974 (California, 1968), 196 ss.; de entre los muy numerosos trabajos de este prolífico e inclasificable autor (en muchos aspectos más cercano a Gabriel García Márquez que a un antropólogo), destaca, por su vuelta a temas y enfoque más cercanos a su primera época, su último trabajo (ya póstumo) *El lado activo del infinito*, Barcelona, 1999 (Nueva York, 1998).

2) *Ritos de paso*

La obra fundamental, a pesar de los años, es el trabajo de A. Van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid, 1986 (París, 1909), o en una óptica sociológica B. Bernardi, *Age Class Systems. Social Institutions and Polities based on Age*, Cambridge, 1985. Sobre los ritos iniciáticos M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, Madrid, 1975 (Nueva York, 1958; hay nueva edición como *Nacimiento y renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana*, Barcelona, 2001); B. Bettelheim, *Heridas simbólicas*, Barcelona, 1974 (Illinois, 1954), o en una óptica antropológica J. S. La Fontaine, *Iniciación, drama ritual y conocimiento secreto*, Barcelona, 1987 (Hardmonsworth, 1985). Otros trabajos son, por ejemplo, U. Bianchi (ed.), *Transition Rites*, Roma, 1986; J. Ries (ed.), *Les rites d'initiation*, Lovaina, 1986 (hay traducción al español, Bilbao, 1994, de la ed. italiana); *L'initiation*, 2 vols., Montpellier, 1992, o las reflexiones de M. Bloch, *Prey into hunter. The politics of religious experience*, Cambridge, 1992, cap. 2. Sobre el rito de la muerte existe una notable bibliografía que se recoge, por ejemplo, en F. Diez de Velasco, *Los caminos de la muerte*, Madrid, 1995; también J. Bowker, *Los significados de la muerte*, Cambridge, 1996 ([1]1991). Sobre el rito en general: V. W. Turner, *El proceso ritual*, Madrid, 1988 (Nueva York, 1969); M. Gluckmann, *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, 1978 (Manchester, 1965); P. Scarduelli, *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales*, México, 1988 (Bari, 1983); R. Díaz, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona, 1998.

3) *Chamanismo y primeros especialistas en lo sagrado*

El trabajo fundamental sobre el chamanismo es el de M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis,* México, 2001 (París, [2]1968, [1]1951); otros trabajos generales son M. J. Harner, *La senda del chamán*, Madrid, 1987 (Nueva York, 1980; presenta el problema de no delimitar entre el chamanismo como materia de estudio científico y como vía de sabiduría: véase la trayectoria de la Foundation for Shamanic Studies que dirige en http://www.shamanism.org/); G. Doore (ed.), *El viaje del chamán*, Barcelona, 1989 (1988), o P. Vitebsky, *El Chamán*, Madrid, 1996 (1995); más específicos J. Clottes y D. Lewis-Williams, *Los chamanes de la prehistoria*, Barcelona, 2001 (París, 1996); J. Baldick, *Animal and Shaman. Ancient Religions of Central Asia*, Londres, 2000; M. Hermann, *Schamanen, Pseudoschamanen, Erlöser und Heilbringer*, 3 vols., Wiesbaden, 1970; C. M. Edsman (ed.), *Studies in Shamanism*, Estocolmo, 1967; M. Hoppál y O. J. von Sadovszky (eds.), *Shamanism: Past and Present*, Budapest/Los Ángeles, 1989; M. Hoppál, *Schamanen und Schamanismus*, Augsburgo, 1994 (en español «¿Qué es el chamanismo siberiano», en J. M. Poveda [dir.], *Chamanismo. El arte natural de curar,* Madrid, 1997, 411-429); B. Hell, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, París, 1999; M. Perrin, *Le chamanisme*, París, 1995, o el ensayo comparativo traducido al español de E. Zolla, *La amante*

invisible, Barcelona, 1994 (Milán, 1986). Aparecen artículos muy interesantes (por ejemplo de M. Harner o A. Hultkrantz) en G. Doore (ed.), *El viaje del chamán*, Barcelona, 1989 (1988); desde una perspectiva general resulta interesante M. J. Winkelman, *Shamans, Priests and Witches: A Cross Cultural Study of Magico-Religious Practitioners*, Arizona, 1992. Sobre chamanismo y uso de sustancias psicodélicas, sobre todo M. J. Harner (ed.), *Alucinógenos y chamanismo*, Madrid, 1976 (Oxford, 1973); también C. G. Fericgla (ed.), *Plantas, chamanismo y estados de conciencia*, Barcelona, 1994 (con contribuciones de R. E. Schultes, A. T. Schulgin o J. Ott, en el que a decir verdad se habla poco de chamanismo; en general para el tema del uso de psicodélicos interesa la colección Cogniciones de la editorial Libros de la Liebre de Marzo); de Fericglá contamos también con su síntesis *Los chamanismos a revisión*, Barcelona, 2000; T. McKenna, *El manjar de los dioses, una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana*, Barcelona, 1993 (Nueva York, 1992); J. Ott, *Pharmacotheon*, Barcelona, 1995, o el clásico de G. Reichel-Dolmatoff, *El chamán y el jaguar, estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*, México, 1978 (Filadelfia, 1975); también R. Gordon Wasson y otros, *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*, México, 1992 (Yale, 1986; aunque hay que prevenirse de la tendencia obsesiva de este autor por explicar los orígenes de la religión e incluso de la cultura en clave etnomicológica); es interesante la síntesis general de H. Smith, *La percepción divina. El significado religioso de las sustancias enteógenas*, Barcelona, 2001 (2000, el título inglés es *Cleansing the Doors of Perception*); J. A. González Celdrán, *Hombres, dioses y hongos. Hacia una visión etnobotánica del mito*, Madrid, 2002, o R. Forte (ed.), *Entheogens and the Future of Religion*, San Francisco, 1997.

El chamanismo centro y sudamericano ha sido objeto de diferentes trabajos en alguno de los cuales se siente la huella de las publicaciones de Carlos Castaneda; por ejemplo D. Sharon, *El chamán de los cuatro vientos*, México, 1980 (Nueva York, 1978), o R. Luxton y P. Balam, *Sueño del camino maya. El chamanismo ilustrado en Yucatán*, México, 1978 (Londres, 1981). Muy interesante es la recopilación de A. Métraux, *Religión y magias indígenas de América del Sur*, Madrid, 1973 (París, 1967), esp. 90-214. Un trabajo con una metodología y un ámbito inusuales lo realiza S. Kakar, *Chamanes, místicos y doctores. Una investigación psicológica sobre la India y sus tradiciones para curar*, México, 1989 (Nueva York, 1982), donde el término «chamán» quizá se utiliza de un modo algo laxo. Un intento de definición en la óptica del historiador de las religiones lo ofrece A. Hultkranz, «A definition of Shamanism», *Temenos* 9 (1973), 25-37; el empleo que hace del término A. F. C. Wallace, *Religion, an Anthropological View*, Nueva York, 1966, ha tenido muchos seguidores entre los antropólogos (sobre todo norteamericanos). Muy sugestiva es la visión transcultural de M. Meslin, «De la transe chamanique à l'extase du sage», *Cahiers d'anthropologie religieuse* 3 (1994), 51-66; también el excelente I. M. Lewis, *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, Londres, [2]1989 ([1]1971), o *Religion in context*, Cambridge, [2]1996, esp. cap. 6. Un curioso trabajo, en cierto modo en la línea *new age* (con paralelos con el trabajo de Carlos Castaneda, pero para el

ámbito siberiano) aparece en O. Kharitidi, *El círculo de los chamanes. Testimonio personal de una psiquiatra soviética*, Barcelona, 1999 (San Francisco, 1996). El chamanismo en la prehistoria es tratado en J. Cottes y D. Lewis-Williams, *Les chamanes de la préhistoire*, París, 1996.

4) *Religión prehistórica*

El trabajo de A. Leroi-Gourhan marcó un hito interpretativo; se puede consultar: *Las religiones de la prehistoria*, Barcelona, 1994 (París, 1964); *Símbolos, arte y creencias de la prehistoria*, Madrid, 1984. También J. Maringer, *Los dioses de la prehistoria*, Barcelona, [3]1989, [1]1962 (Roermond, 1952); E. O. James, *La religión del hombre prehistórico*, Madrid, 1973 (Londres, 1957), o la síntesis muy sugerente en M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas* I, 19-44. La reflexión general más reciente es R. Rappaport, *Ritual y Religión en la formación de la humanidad*, Madrid, 2001 (Cambridge, 1999); interesa J. Clottes y D. Lewis-Williams, *Los chamanes de la prehistoria*, Barcelona, 2001 (París, 1996). Sugerente es la aproximación (que desborda la prehistoria) de P. Lévêque, *Bestias, Dioses y Hombres. El imaginario de las primeras religiones*, Huelva, 1997 (París, 1985); también las reflexiones (y en general el planteamiento) de S. Mithen, *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*, Barcelona, 1998 (Londres, 1996), y la reflexión teórica de I. Wunn, «Beginning of Religion», *Numen* 47 (2000), 417-452. También destacan M. Otte, *Préhistoire des religions*, París, 1993; F. Facchini y otros, *La religiosità nella preistoria*, Milán, 1991; E. Anati (ed.), *Valcamonica Symposium*, 1972 (*Les religions de la préhistoire*, Capo di Ponte, 1975) y 1979 (*Prehistoric Art and Religion*, Capo di Ponte/Milán, 1983); E. Anati, *La religion des origines*, París, 1999 (Capo di Ponte, 1995), o F. Fedele en G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni* I, 15-57. El aparato iconográfico que acompaña el trabajo de H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte* I, 1966, cap. IX, es modélico. Puntualmente interesantes resultan las visiones expresadas en P. Binant, *La préhistoire de la mort*, París, 1991; A. Laming-Emperaire, *La signification de l'art rupestre paléolithique*, París, 1962, o con prudencia J. Campbell, *Las máscaras de Dios. Mitología primitiva*, Madrid, 1991 (1969), 341-436. Existe una revista especializada en este tema: *Journal of Prehistoric Religion*, Goteborg, 1987 ss.

5) *Religiones de las sociedades preagrícolas modernas*

No existen estudios sintéticos específicamente dedicados a las religiones de los pueblos cazadores-recolectores y suelen incluirse en trabajos generales sobre religiones «primitivas» o en monografías especializadas sobre los diversos grupos preagrícolas. Los estudios de A. E. Jensen, *Mito y culto en los pueblos primitivos*, México, 1968 (Wiesbaden, 1951); R. H. Lowie, *Religiones primitivas*, Madrid, 1976 (New Jersey, 1952); P. Radin, *Primitive Religion: its Nature and Origin*, Nueva York, 1945, o W. J. Goode, *Religion among the Primitives*, Nueva York, 1964, están anticuados; más reciente

G. Harvey (ed.), *Indigenous Religions. A Companion*, Nueva York, 2000 (misceláneo). El tema se trata en el trabajo general de T. Ingold y otros, *Hunters and Gatherers. Property, Power, Ideology*, Oxford, 1988, esp. 183-291; también resultan interesantes las matizaciones de A. Testard, *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, París, 1982, o las teorías de M. Harris, *Caníbales y reyes*, Barcelona, 1978 (Nueva York, 1977), a pesar de su carácter a veces excesivo. El monoteísmo primitivo fue la tesis directora de la obra monumental de W. Schmidt (dir.) *Die Ursprung der Gottesidee*, 12 vols., 1912-1954, aunque otros trabajos como, por ejemplo, los de R. Pettazzoni, *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* y *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma, 1922 y 1957, o el de G. Swanson, *The Birth of the Gods. The Origin of Primitive Belief*, Ann Arbor, 1960, hayan determinado los rasgos especiales de esas divinidades en las que bajo ningún concepto se puede detectar una evolución desde una creencia original (y pura) como quería Schmidt (desde su posición de principio fuertemente religiocéntrica).

La religión de los australianos fue tratada de modo monográfico por M. Eliade, *Introducción a las religiones de Australia*, Buenos Aires, 1973 (París, 1972); son fundamentales además los trabajos de R. M. Berndt (*Kunapipi: A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult*, Melbourne, 1951; *Djanggawul*, Londres, 1952; *Australian Aboriginal Religion* 1-4, Leiden, 1974), W. E. H. Stanner (*On Aboriginal Religion*, Sydney, 1964), o M. Charlesworth y otros (eds.) (*Religion in Aboriginal Australia: An Anthology*, Saint Lucia, Queensland, 1984); M. Charlesworth (ed.), *Religious Business. Essays on Australian Aboriginal Spirituality*, Cambridge, 1998; también la discusión de C. Lévi-Strauss centrada en el caso australiano en *El totemismo en la actualidad*, México, 1977 (París, 1962), o el clásico de É. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, 1982 (París, 1912). Interesa la recopilación bibliográfica de T. Swain, *Aboriginal Religions in Australia: a Bibliographical Survey*, Nueva York, 1991; también W. Stöhr en M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, V, cap. 44.

La religión de los cazadores árticos ha sido estudiada por I. Paulson, A. Hultkranz y K. Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises*, París, 1965. La religión de los indios de América (en especial de Norteamérica) ha sido tratada por A. Hultkranz en numerosas ocasiones (*Les religions des indiens primitifs de l'Amérique,* Estocolmo, 1963; *Prairie and Plains Indians*, ser. Iconography of Religions 10, 3, Leiden, 1973; *The Religion of the American Indians*, California, 1979; *Belief and Worship in Native North America*, Nueva York, 1981; *The Study of American Indian Religions*, Nueva York, 1983) y por S. D. Gill (*Native American Religions: an Introduction*, Belmont, 1982), entre otros. Sobre el *potlatch* véase S. Kan, *Symbolic Immortality. The Tinglit Potlacht of the Nineteenth Century*, Washington, 1989; en español contamos con las aproximaciones resumidas de R. Benedict, *El hombre y la cultura*, Buenos Aires, 1967 (Nueva York, 1946), o M. Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Madrid, 1980 (Nueva York, 1974). Sobre la religión sudamericana: E. Sullivan, *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American*

Religions, Nueva York, 1988, a la espera de los volúmenes próximos de EIR (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones) dedicados a estos temas y dirigidos por M. Marzal o J. Regan. La mitología sudamericana ha sido estudiada de modo completamente renovador en la serie de C. Lévi-Strauss *Mitológicas* I-IV, México, 1968-1991 (París, 1964-1971). Sobre la figura del *trickster*, P. Radin, *The Trickster, a Study in American Indian Mythology*, Nueva York, 1956; sobre la de los gemelos, C. Levi-Strauss *Historia de Lince*, Barcelona, 1992 (París, 1991); sobre la religión de los jíbaros, M. J. Harner, *Les jivaros, hommes des cascades sacrées*, París, 1977 (esp. cap. 4), o J. M. Feric-gla, *Los jíbaros, cazadores de sueños*, Barcelona, 1994; algunos mitos jíbaros y americanos, en C. Lévi-Strauss, *La alfarera celosa*, Barcelona, 1985 (París, 1985); también M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, V, caps. 47-48.

Las religiones africanas más estudiadas en síntesis generales no han sido las de los pueblos cazadores-recolectores; destacan los trabajos generales de H. Deschamps, *Las religiones del África negra*, Barcelona, 1973 (París, 1965); D. Zahan, *Espiritualidad y pensamiento africanos*, Barcelona, 1980 (París, 1970); J. Mbiti, *Entre Dios y el tiempo. Religiones tradicionales africanas*, Madrid, 1991 (Londres, 1990), y el sucinto pero innovador A. Stamm, *Las religiones africanas*, Madrid, 1997 (París, 1995); también E. Dammann, *Les religions de l'Afrique*, París, 1964 (Stuttgart, 1963); G. Parrinder, *Religion in Africa*, Londres, [3]1979; B. C. Ray, *African Religions, Symbol, Ritual and Community*, Nueva Jersey, 1976; N. S. Booth (ed.), *African Religions, a Symposium*, Nueva York, 1977; L. V. Thomas y R. Luneau, *Les religions de l'Afrique, textes et traditions sacrées*, París, 1981, y *La terre africaine et ses religions*, París, 1980; E. T. Lawson, *Religions of Africa. Traditions in Transformation*, San Francisco, 1984; N. Q. King, *African Cosmos, An Introduction to Religion in Africa*, Belmont, 1986; C. Faïk-Nzuji, *La puissance du sacré. L'homme, la nature et l'art en Afrique noire*, Lovaina, 1992. Sobre el tema del mito y la realidad, además del clásico de M. Eliade, *Mito y realidad*, Madrid, 1973 (París, 1963, el título original era *Aspects du mythe*, que se refleja en la nueva traducción al español *Aspectos del mito,* Barcelona, 2000) véase F. Diez de Velasco, M. Martínez y A. Tejera (eds.), *Mito y realidad*, Madrid, 1997.

Bloque 2

LAS RELIGIONES TRADICIONALES 1: GENERALIDADES Y SOCIEDADES PROTOAGRÍCOLAS Y PRELITERARIAS

2.1. GENERALIDADES Y DEFINICIONES: AGRICULTURA Y RELIGIÓN

2.1.1. SOCIEDADES TRADICIONALES FRENTE A PREAGRÍCOLAS E INDUSTRIALES

El concepto sociedades tradicionales, como muchos de los empleados en el análisis social, no resulta completamente satisfactorio, pero presenta la ventaja de englobar a toda una serie de culturas humanas que poseen en última instancia, dentro de su infinita variedad, una homogeneidad que proviene de la base económica agrícola en la que se desarrollan.

Por medio de técnicas mecánicas el hombre manipula el ecosistema y controla los procesos de producción de los alimentos. No toma lo que la tierra da (la caza, la recolección de frutos) sino que labra los campos, domestica los animales, regula la reproducción y modifica el entorno natural, organizándolo a su albedrío y obligándolo a producir según sus normas e intereses.

El territorio modificado por el esmero del campesino se convierte en un lugar mucho más productivo, que permite con cierta seguridad mantener a una población más numerosa pero que, a la par, encadena a sus habitantes. Salvo en los casos de horticultores itinerantes (que viven en ecosistemas muy determinados) los agricultores son sedentarios, no necesitan, como los cazadores-recolectores o como los pastores (que presentan características especiales) vagar tras su sustento. Estabilizados y cada vez más numerosos terminaron consolidando agrupaciones de tamaño cada vez mayor, aldeas, poblados, ciudades. La sedentarización permite también la acumulación de riqueza, la diferenciación cada vez mayor de estatus personales, la consolidación de

líderes capaces de aglutinar al grupo de productores para desarrollar tareas de interés común, optimizando los rendimientos y minimizando los problemas puntuales. Se crean sociedades cuya escala y complejidad son cada vez mayores, que soportan un número cada vez mayor de especialistas, que generan formas religiosas acordes con las nuevas necesidades.

Las religiones preagrícolas, basadas en el respeto a una naturaleza sacralizada por la que el hombre ha de pasar sin casi modificarla no tienen razón de ser en un mundo en el que el hombre es el dueño y decide incluso las plantas y los animales cuya utilidad o docilidad hace merecedores de cuidados especiales (y por tanto de la vida). Las sociedades agrícolas generan unas cosmovisiones que se plasman en ritos, mitos y creencias que en algunos casos han perdurado a través de los milenios y todavía impregnan, con la fuerza y el prestigio de lo tradicional, las formas religiosas actuales, en mutación adaptativa a la sociedad industrial y postindustrial, el otro gran cambio de raíz económica que progresivamente está liberando a los hombres de su dependencia de la tierra.

Las religiones tradicionales o de sociedades de base agrícola comienzan a formarse en los albores del IX milenio a.e. y aún continúan vivas en la actualidad, aunque en fase de desestructuración y adaptación. No son las que presentan mayor perduración en el tiempo (las religiones preagrícolas tienen, por lo menos, en torno a un centenar de milenios de antigüedad) pero sí son las que ofrecen los desarrollos más complejos y numerosos, englobando desde las religiones de horticultores y agricultores a pequeña escala hasta las grandes religiones universalistas actuales.

La agricultura genera unas formas religiosas que inciden en puntos de interés nuevos que, de modo evidente en algunos casos, o arropado por complejas especulaciones teológicas en otros, se pueden rastrear en la mayoría de las religiones que hemos optado por denominar tradicionales.

2.1.2. EL CICLO Y EL TIEMPO

Los pueblos cazadores-recolectores eran sin duda sensibles a los ritmos de la naturaleza, pero en las sociedades agrícolas los ciclos naturales se dotan de un valor nuevo. La siembra y la cosecha se escalonan según ciclos que han de respetarse de modo estricto para no poner en peligro la supervivencia del grupo. Descifrar los ritmos astronómicos se convierte en una dedicación fundamental que incide en la sacraliza-

ción (que existía entre los pueblos preagrícolas) del sol y la luna. Para el cálculo cíclico del tiempo la luna se convierte en la guía principal, además de poseer sus fases una relación misteriosa con la mujer, su fertilidad (la luna llena suele coincidir con la ovulación en las mujeres sanas en las sociedades tradicionales) y menstruación. Pero la determinación de las estaciones y por tanto del momento adecuado para la siembra (actividad muy delicada y que realizada con antelación o retraso puede tener resultados catastróficos sobre la cosecha) suele ser también necesario un conocimiento de los ritmos solares. La determinación de solsticios y equinoccios se convierte en una actividad que suele recaer en los especialistas en lo sagrado (poseen una infraestructura milenaria para la transmisión del saber), que confeccionan los imprescindibles calendarios que, en algunos casos y tras milenios de perfeccionamiento, llegaron a precisiones asombrosas. La astronomía y la astrología desarrollan un conocimiento de los ritmos naturales que se estiman como una arquitectura cósmica cuya armonía solo puede concebirse como debida a la mano de seres sobrenaturales. El tiempo sustenta sus ciclos que retornan en un ser que mueve el engranaje (el arquitecto cósmico) o en la voluntad de fuerzas materializadas en los astros. Las divinidades se tornan más complejas en sus cometidos y dignas de ser adoradas por el interés que tienen los hombres en que los ciclos que presiden se desarrollen con normalidad. Se instaura un tiempo religioso, sometido al imperio de los sacerdotes, que a la par que conforma complejas especulaciones metafísicas (sobre las edades del mundo, el eterno retorno) se materializa año tras año en la determinación de calendarios que rigen la vida de los hombres y sus actividades. Solsticios y equinoccios (puntos álgidos de los ritmos naturales presentes como festividades en la mayoría de las sociedades tradicionales) y otros momentos especiales del año (en muchos casos regidos por contingencias de índole histórica o imaginaria propias de cada cultura) se convierten en momentos de especial relevancia que ritman el año y lo hacen comprensible, rebajándolo a la escala humana, domesticándolo.

2.1.3. LA PREVISIÓN

Las sociedades agrícolas basan su supervivencia en la previsión, que se materializa en el dominio de los ciclos anuales pero también en el atesoramiento de productos, por una parte para poder sembrar y por otra para prevenir circunstancias anormales. La sedentarización permite acumular excedentes, pero son necesarios mecanismos que impi-

dan, incluso en situaciones drásticas, que se haga uso de la parte de la cosecha que ha de emplearse como simiente para el año siguiente. No es de extrañar que parte de la producción y particularmente los primeros frutos y granos (primicias) o los más fuertes y potentes se seleccionasen y sobre ellos en algunos casos pesasen restricciones de índole religiosa (allí donde no existían poderes coercitivos de otro tipo). De este modo, se desarrolló una selección cultural sancionada por interdictos religiosos de los granos y frutos más productivos que se utilizaban para la siembra. Esta imperiosa necesidad de custodia y previsión potenció en algunos casos el papel económico de los especialistas en lo sagrado, convertidos en redistribuidores de los excedentes y en garantes de la inalterabilidad de simientes. El ejemplo de los templos-graneros en las civilizaciones mesopotámicas ilustra la complejidad de los cometidos que podían llegar a desarrollar los sacerdotes y el papel de primer orden que cumplían en la complejización de la estructura económica del estado. Los templos en la mayoría de las sociedades tradicionales presentan una faceta económica destacable que es la de custodiar, sometiéndolos a restricciones severas de utilización (que suelen levantarse en caso de extrema necesidad), ciertos excedentes de producción que se atesoran en forma de objetos preciosos o propiedades de uso restringido.

El conocimiento del calendario es una de las facetas de una labor de previsión de mayor escala que desarrollan en muchas sociedades tradicionales los especialistas en lo sagrado y que es la adivinación. Los ritmos misteriosos del tiempo se disuelven, gracias a una infinidad de técnicas que van desde toscos sistemas binarios a complejísimas combinaciones astrales y desde sistemas que se basan en la interpretación a otros que se centran en el éxtasis visionario. Pertrechados de tales instrumentos, los sacerdotes adivinos son capaces de penetrar en el futuro y prever lo que ocurrirá, indicando líneas de conducta a seguir. El control sobre la previsión dotó a los sacerdotes de un mecanismo de primer orden para encauzar las decisiones (por medio de la adivinación) y proteger a la sociedad (por medio del atesoramiento y el control del calendario), convirtiéndose así en una institución que poseía las claves para minimizar los conflictos.

2.1.4. LA TIERRA, EL CIELO, EL AGUA

La tierra es la pieza clave de los intereses cultuales de las sociedades tradicionales y aunque su culto existía desde antes, con el desarrollo de la agricultura tomó un auge extraordinario.

Se la compara desde épocas muy tempranas con la mujer y con la madre. Tiene una gestación como la femenina al cabo de la cual ofrece sus frutos. Tras la muerte el cuerpo es sepultado, volviendo al seno de la maternal tierra y, como el grano, la imaginación alberga la esperanza de que el difunto a su vez renazca. En muchos relatos antropogónicos los seres humanos son tierra en esencia y se alimentan de lo que la tierra produce, en una identificación que recuerda a la del hombre metamorfoseado en el animal del que se va a alimentar que aparecía entre algunos cazadores-recolectores.

El papel religioso femenino parece potenciarse entre los agricultores según la opinión común de los investigadores; se multiplican los cultos a divinidades que se figuran con la forma de mujeres (las denominadas Diosas-madres) y se potencia la mística de la feminidad directamente relacionada con la tierra nutricia (aunque la existencia de las «venus» paleolíticas retrotrae puntualmente y en forma de interrogante este tema). Incluso se suele aceptar que la mujer, generalmente encargada de las tareas de recolección en las sociedades preagrícolas, pudo haber sido la descubridora de la nueva técnica agrícola que por tanto resultaría impregnada de caracteres femeninos, aunque la división sexual del trabajo en las sociedades mesolíticas pudo ser diferente de la de las paleolíticas, sobre todo en algunos ámbitos (la diversidad zonal mesolítica impide que podamos optar por un modelo único común a todas las regiones). A pesar de los esfuerzos de algunos investigadores (y en especial de M. Gimbutas) por delimitar las características de una sociedad femenina protoagrícola, resulta difícil probar estas hipótesis, ya que hay que usar como base documental exclusivamente los testimonios arqueológicos y la iconografía. Además la mujer entre algunos pueblos cazadores-recolectores posee una influencia religiosa nada desdeñable de igual modo que ha sufrido un sometimiento notable (y la subsiguiente infravaloración religiosa) en numerosas sociedades tradicionales, incluso muy arcaicas (como ejemplo sirvan los baruya de Nueva Guinea), la variabilidad de los patrones de valoración de los géneros es tal que no resulta fácil decantarse por un modelo en particular y en mayor medida si tiende a un tosco evolucionismo lineal.

La tierra simbolizada en un ente femenino tiene su correlato en diversas culturas en el cielo imaginado como una potencia masculina. La unión de ambos principios, el receptivo y el fecundante, da origen a la cosecha en el plano de lo cotidiano y al propio mundo en el plano del tiempo mítico cosmogónico. El acto original que inaugura la vida es imaginado como un contacto sexual, una hierogamia entre el cielo y la tierra que con su potencia sagrada santifica la unión sexual que

siguiendo su modelo realizan el hombre y la mujer. La fertilidad humana se idea a imagen de la divina, que a su vez se entiende según las pautas de comportamiento que establece cada sociedad (y sus elites).

Suele tratarse de una fecundidad sin las trabas estrictas que poseía en las sociedades de cazadores-recolectores; puesto que la tierra nutricia fructifica sin límites así han de reproducirse sin cortapisas los grupos humanos. En muchas sociedades tradicionales el rito realizado a imagen de la hierogamia (unión sexual sagrada) intenta ayudar a la armonía de la cópula cielo-tierra; surgen prácticas licenciosas en las que las normas de reproducción se disuelven durante unas horas y todo el grupo es poseido de un furor sexual sagrado (en algunos casos provocado por la ingestión de substancias excitantes). En otros casos no se trata de prácticas orgiásticas múltiples sino de la realización de la cópula directamente sobre la tierra para transmitirle de modo simpático el despertar fecundo que se anhela. Salvo que las condiciones mediambientales incidan fuertemente en las posibilidades de expansión del grupo, las sociedades tradicionales tienen la tendencia, generalmente refrendada por sanciones de índole religiosa, a generar una fertilidad humana exorbitada (comparada con la de los pueblos preagrícolas, cuya sensibilidad en este aspecto nos resulta más cercana como moradores, en este siglo XXI que comienza, de un nicho ecológico global muy saturado), aunque pueda conllevar a largo plazo conflictos graves que hayan de saldarse, en momentos de crisis, de modo drástico (por medio de la agresión, la expulsión de población o la hambruna selectiva). El ejemplo de la tierra y el cielo permitió a las poblaciones humanas tomar mayor conciencia de los valores de la sexualidad, la feminidad y la masculinidad, lo que generó, en última instancia, el desarrollo de prácticas de índole mística de gran complejidad como las que aparecen, por ejemplo, en el tantrismo o el taoísmo.

Las poblaciones agrícolas poseen además una sensibilidad particular hacia la lluvia y el agua, que se estiman en algunos casos como productos de la cópula celeste-terrestre. Especialmente en las zonas en las que el agua es un bien escaso se la sacraliza y se exige de los especialistas en lo sagrado que tengan la capacidad de atraerla (muchos chamanes dicen poseer el dominio sobre los fenómenos atmosféricos y en especial la lluvia, un poder directamente comprobable y que como vimos solía acarrearles problemas en momentos de sequía). En sociedades que basan su complejización en la gestión de los recursos hídricos suelen idearse cosmogonías en las que las aguas primordiales tienen un papel fundamental en el comienzo de los tiempos. La separación de las aguas (en celestes, marinas y subterráneas) por la acción

de alguna divinidad suele idearse como el comienzo de la edad post-caótica, en la que el hombre, gracias al orden, puede surgir y prosperar en una tierra emergida en la que las aguas están canalizadas y delimitadas (esta actuación civilizadora suele tener su reflejo en el cuidado que tiene el monarca —por ejemplo en Mesopotamia o China— en que funcione correctamente el sistema de irrigación). Muchos relatos sobre diluvios provocados por una divinidad airada pueden tener su origen en el miedo de las poblaciones agrícolas a que el exceso convierta las aguas fecundantes en aguas primordiales, retrotrayendo el tiempo a la época desolada en la que no podía desarrollarse la civilización humana. Las aguas terrestres suelen poseer una valoración particular, nacidas en el seno de la tierra sin la acción del cielo, sobre todo si son termales poseen un poder potenciado (por su estancia inframundana), no son ya solamente fecundantes sino que presentan poderes catárticos (purificadores) y curativos. Habitadas por divinidades benéficas que las custodian, suelen marcar hitos destacados en la sacralización del territorio.

2.1.5. EL TERRITORIO

En las sociedades tradicionales la tierra fértil y sus alrededores, el territorio en el que vive la comunidad, se convierten en lugares especialmente sagrados. Ya no es la naturaleza en su totalidad sino la porción natural en la que habita el grupo la que se reverencia como un microcosmos ritualmente protegido y cargado de una superior potencia sobrenatural (algo que, de todos modos, ya se había producido entre algunas sociedades de cazadores-pescadores recolectores y en el mesolítico). El territorio es considerado el centro del mundo, el *omphalos* (término griego para designar al ombligo) del universo. La sacralidad del espacio se gradúa además no solamente por la presencia de accidentes topográficos relevantes sino por el valor social que se otorga a ciertos puntos, en los que confluyen los intereses del grupo (cruces de caminos, lugares centrales en la aldea o la ciudad, lugares que marcan los márgenes, lugares en los que se produjo un hecho histórico o imaginario relevante). Así surgen los templos como puntos en los que las fuerzas sagradas se concentran delimitando a partir de sus emplazamientos la compartimentación ritual del territorio. Las procesiones son el mecanismo ritual que se suele utilizar para delimitar, por medio de una deambulación que parte del centro religioso que es el templo, la zona protegida, en la que la vida es más fácil, puesto que se encuentra amparada por la divinidad.

Esta graduación de espacios suele configurar en última instancia un dualismo imaginario en el que se confronta el territorio grupal estimado como sagrado y el territorio exterior que suele cargarse de valores negativos. Sin la protección de los Dioses del grupo el territorio extraño se transforma en un lugar repleto de peligros de índole religiosa; los espacios de frontera (en muchos casos zonas naturales no manipuladas por el hombre) se convierten en barreras imaginarias que conviene no traspasar. La naturaleza no domesticada se carga por tanto de connotaciones peligrosas, transmutada en un lugar ajeno al hombre, salvaje. La sociedad al sacralizar el territorio configura un modelo de protección frente a la alteridad entendida como todo lo que no se identifica con los pobladores y sus costumbres (la naturaleza no manipulada, el extranjero) y que a la par que cohesiona al grupo tiende a generar conflictos cuando se produce el contacto con otras comunidades humanas.

2.1.6. EL TRABAJO Y EL CONOCIMIENTO

En las sociedades agrícolas la tierra ha de ser trabajada de forma continuada para que fructifique correctamente, ya que sin los cuidados pertinentes y realizados en el momento oportuno se convierte en improductiva. El agricultor está obligado a aplicar una tecnología que le permita ser más eficaz para producir para una sociedad cada vez más compleja y numerosa. Aunque en los mitos se recuerde un pasado en el que la divinidad (la naturaleza) ofrecía el sustento sin esfuerzo, en el tiempo real del presente la situación es diferente. El trabajo en algunas religiones tradicionales puede estimarse como una maldición, aunque generalmente también se sacraliza. Se pautan sus ritmos por medio de las fiestas, se ordena su desarrollo mediante canciones que en muchos casos agradecen lo recibido y propician lo que se habrá de recibir, se humanizan (y sacralizan) sus manifestaciones configurándose de un modo contrapuesto al del profano trabajo industrial.

Pero las cada vez más complejas sociedades agrícolas, al aumentar su tamaño, propician la aparición de especialistas a tiempo completo capaces de ofrecer objetos y conocimientos que permitan mejorar el rendimiento del trabajo. Los sacerdotes pautan el tiempo, los metalúrgicos crean aperos, los gobernantes organizan la redistribución de los excedentes. Se trata de tecnologías nuevas que en algunas ocasiones se estiman misteriosas. El caso de los metalúrgicos es paradimático y fue estudiado por M. Eliade de modo magistral. Al manipular los objetos naturales por medio del fuego son capaces de crear objetos cuyo po-

der supera a lo que existe en la naturaleza; su conocimiento se estima de índole sobrenatural (e incluso sus propias creaciones, como ocurre de modo ejemplar en el caso chino) y sirve de origen a la técnica de transmutación que desarrollarán posteriormente los alquimistas. Así como la piedra gracias a la metalurgia se convierte en oro inalterable, el hombre gracias a la alquimia puede llegar a transmutarse en un nuevo ser, incluso inmortal, como, por ejemplo, promete el taoísmo.

2.1.7. EL GRANO, LA PASIÓN, LOS MUERTOS

Lo mismo que se diviniza la tierra, también se sacralizan sus frutos. El hombre hace Dioses a los productos de los que se alimenta en las sociedades agrícolas, lo mismo que ocurría en las sociedades de cazadores-recolectores. El objeto venerado depende de la zona que se estudie (trigo y otros cereales en el Creciente Fértil y Europa, arroz en Asia, mijo y sorgo en el África subsahariana, ñame y taro en Nueva Guinea, Melanesia y Polinesia, maíz en América central y septentrional, mandioca en la Amazonía y la América tropical), surgiendo divinidades que lo simbolizan de modo directo. El Dios o la Diosa del cereal, la Diosa del maíz, de la patata, de la coca, el espíritu del arroz, la Diosa del lino, la señora del algodón, el Dios de la uva son seres a los que se venera por alimentar o vestir a los hombres.

Son Dioses perecederos pero inmortales, nacen, sufren al ser cortados, flagelados, separados, transformados, y su muerte determina la vida de la grey humana; pero al año siguiente vuelven a resucitar en un ciclo sin final.

El simbolismo de estas divinidades cercanas y materiales ha llevado a consolidar tres grandes grupos de creencias. Por una parte la del Dios que nace, muere y resucita, tan común en las mitologías de las civilizaciones antiguas y que desentrañó con erudición J. G. Frazer. Hijos de la tierra fecunda, de la que a veces son efímeros esposos o amantes, estos jóvenes Dioses como Adonis, Tammuz o Dumuzi simbolizan la eternidad pero también la inmediatez de las fuerzas de la generación que se materializan en los misterios de la sexualidad. La segunda creencia, muy relacionada con la anterior, imagina a la divinidad sufriendo una pasión (con flagelación) y siendo inmolada (molida o descuartizada) y luego ingerida por sus cultores. Aparece en lugares dispares, a veces con características particulares como por ejemplo ocurre entre los baltos (la Diosa del lino sufre una pasión que la transforma para que los hombres puedan utilizarla), y no es necesario postular una influencia cristiana para su presencia; se trata de creen-

cias que se insertan perfectamente en la ideología de las sociedades agrícolas más antiguas.

La tercera creencia utiliza el simbolismo del grano para imaginar el destino de los difuntos en una aproximación que resulta evidente: lo mismo que el cereal sembrado renace en la primavera, así el hombre tras su muerte vuelve al seno de su madre tierra y renacerá de algún modo. Esta esperanza en una vida tras la muerte, que no sabemos si pudo ya existir en el paleolítico (aunque es probable, amparada quizá en el símbolo natural de la renovación estacional) se fortalece entre las poblaciones de agricultores sedentarios, que en muchos casos hacen de las tumbas lugares especialmente sagrados y significativos que limitan y estructuran el territorio. Los muertos transformados en antepasados benéficos, desde sus tumbas o sus localizaciones inframundanas (o a veces desde ambas ubicaciones a la vez: las creencias funerarias toleran un margen de irracionalidad —de ubicuidad— muy dilatado), velan por los vivos, los protegen o a veces incluso vuelven, encarnando en algún recién nacido. Se crea una comunidad de vivos y muertos que consolida en mayor medida aún la identidad grupal.

2.1.8. SOLIDARIDAD, FIESTA Y SACRIFICIO

Las sociedades agrícolas requieren poner en marcha una serie de mecanismos que sean capaces de gestionar las crisis por medio de minimizar los conflictos latentes, ya que pueden ser mucho más catastróficas que entre las poblaciones de cazadores, al ser el número de individuos implicados mucho mayor.

La religión suele ofrecer uno de los marcos más potentes para minimizar las desigualdades y potenciar la solidaridad: la fiesta. La provisión para el desarrollo de las ceremonias festivas es siempre desigual, mientras que el consumo suele ser más igualitario (aunque se suelen determinar porciones preferentes —que varían enormemente entre las diversas culturas, pueden ser las carnes más sabrosas pero también partes especialmente significativas como la lengua o los ojos— para los individuos de mayor rango). Los excedentes se socializan en parte y sirven para equilibrar dietas escasas de individuos que hayan tenido problemas puntuales (o que tengan menos recursos), sobre todo en épocas críticas (la dieta mediterránea tradicional, por ejemplo, tiene una franja temporal invernal previa a la cosecha que puede resultar muy carencial y es en esta época donde se concentran las fiestas campesinas). El ámbito religioso de la fiesta mitiga o anula la dependencia que se genera entre los grupos que más y los que menos aportan, li-

mando las animadversiones que hayan podido producirse entre individuos de estatus diferente. La celebración se convierte por tanto en el espacio de la concordia (sellada por banquetes comunes que limitan las tendencias agresivas), configurándose como un rito de solidaridad. La fiesta suele estar presidida en las sociedades tradicionales por el sacrificio (cruento o incruento) que confirma los lazos que unen no solo a los miembros del grupo entre sí sino también a los hombres con los Dioses por medio del animal sacrificado o el producto ofrecido (símbolos del rendimiento —agrícola o ganadero— del trabajo del hombre). Los Dioses presiden y por tanto serán benevolentes, y los hombres consolidan los puntos de unión y arrinconan los conflictos de un modo consensuado.

No siempre las sociedades agrícolas optan por un modelo solidario para gestionar los conflictos internos, en muchos casos se opta por medios coercitivos (basados en la ideología —también religiosa— y la fuerza) para regir la convivencia entre los grupos con estatus diferentes, pero aun en los sistemas más tiránicos (son ejemplares las civilizaciones originales) se mantienen en algunos casos ritos de solidaridad.

2.1.9. LOS ESPECIALISTAS EN LO SAGRADO

A partir de cierto grado de complejidad algunas sociedades agrícolas generan un número notable de especialistas en el gobierno. Uno de los medios que se utilizan para justificar el creciente poder acumulado en sus manos es la sacralización de los cometidos y las personas que los desempeñan. La religión se convierte progresivamente en un medio de justificación de la posición preeminente de las elites y este papel ideológico fundamental revierte en la consolidación de la posición de los especialistas en lo religioso.

Pero por el contrario otras sociedades, a pesar de alcanzar también grados notables de complejidad, no optaron por esa vía y tendieron a potenciar los mecanismos que consolidasen la cohesión grupal por medio del consenso.

Se generan por tanto dos macromodelos de sociedad que consolidan dos modelos de especialistas en lo sagrado, por una parte los sacerdocios comunitarios y por otra los eclesiásticos.

En el modelo comunitario el sacerdote no suele desempeñar sus cometidos a tiempo completo, cumple ante todo el papel de representar a la sociedad ante las esferas sobrenaturales y extrae su poder del consenso social en torno a su persona y no de sus capacidades religiosas particulares (resulta bien diferente del chamán); este modelo fue

común, por ejemplo, entre los pueblos indoeuropeos y presenta entre los griegos del arcaísmo y el clasicismo un desarrollo especialmente notable (el sacerdote en la mayoría de los casos era equiparado al magistrado y cumplía su cometido durante un año sin requerirse de él ninguna predisposición hacia lo sagrado). El sacerdocio eclesiástico se basa en la dedicación a tiempo completo y tiende a generar una serie de mecanismos que justifiquen el papel social y las prerrogativas de sus miembros. Tienden a formar una burocracia especializada que genera rituales cada vez más complejos y explicaciones teológicas en cuyos caprichosos vericuetos resulta muy difícil deambular. Pueden detentar, como hemos visto, tanto el control del calendario gracias a conocimientos astronómicos cuya complejidad conceptual va pareja en ocasiones con una asombrosa precisión (como ocurre por ejemplo con los mayas), como la previsión del futuro por medio de las más diversas técnicas adivinatorias. Pueden gestionar los excedentes, determinar desde los templos la salud espiritual de la comunidad y por ello exigir a cambio el mayor boato para los Dioses que se materializa en particular en el lujo de la máxima jerarquía de sus representantes en la tierra. Se convierten en los únicos interlocutores válidos con la divinidad, de los que depende el bienestar, la fertilidad y la armonía del grupo y que, celosos de su exclusividad marginan y desacreditan, en ocasiones, a los especialistas en lo sagrado que no estén insertos en sus mismas estructuras eclesiásticas. Controlan, gracias a la sanción sagrada que detentan, la moral y las costumbres y pueden llegar a convertirse en algunos casos en una estructura que se rija por criterios muy apartados de los intereses comunes de la sociedad en la que se insertan, ya que poseen una posición asegurada que no requiere consenso para mantenerse.

La adopción de la agricultura y la complejización social que propició conllevó el surgimiento de un abigarrado mosaico de religiones diferentes en el que resulta difícil confeccionar criterios clasificatorios que resulten cómodos y explicativos y que reflejen la variabilidad interna. En vez de elegir el esquema geográfico (el menos comprometido) o el descriptivo (detallando religión por religión, por ejemplo, según la antigüedad de su aparición) se ha optado por diseñar cuatro grandes grupos clasificatorios que reflejan las características de la sociedad (a pequeña escala, civilización original) o la orientación general del mensaje religioso propuesto (mensaje universalista o mensaje circunscrito a un grupo determinado, étnico o nacional).

2.2. LAS PRIMERAS SOCIEDADES AGRÍCOLAS Y SUS RELIGIONES

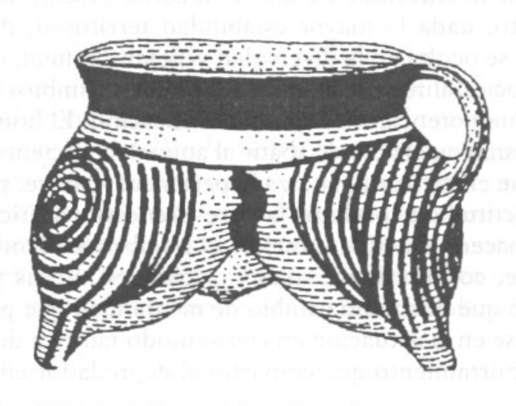
2.2.1. LA TRANSICIÓN DE LA CAZA A LA AGRICULTURA

El periodo mesolítico (10.000 a 5.000 a.e. según las zonas) es una época de adaptación a los cambios climáticos en la que se produce una sedentarización progresiva (con hábitats primero estacionales que van consolidándose como permanentes) aunque no se hayan desarrollado todavía las técnicas agrícolas. El grupo humano limita su territorio, se adapta a los diversos ecosistemas locales y parece articular modos de establecer desde el punto de vista ritual su control sobre el espacio (por medio de las tumbas de los antepasados, por ejemplo). Utiliza nuevas armas y métodos de caza, como el arco, o el empleo de perros, que le permiten una capacidad de agresión mucho más eficaz; la dieta se diversifica (incluyendo en mayor medida pesca), aumentando el conocimiento, dada la mayor estabilidad territorial, de la variedad nutricia que se oculta en la diversidad vegetal y animal; quizá la inclusión de especies alimenticias nuevas conllevó cambios fisiológicos y cerebrales que potenciaron la autoidentificación. El hombre se representa a sí mismo en el acto de abatir al animal, consciente quizá de que lo mismo que el territorio, la caza le pertenece; parece, pues, testificar una nueva actitud que preludia la «irreverencia» neolítica de arañar la tierra para hacerla fructificar mejor. El hombre se identifica como un ser diferente, con un linaje, unas capacidades nuevas y una imagen distintiva, lo que ilustra un cambio de mentalidad que pudo a la larga materializarse en la actuación en cierto modo fáustica de manipular el grano, comportamiento que convirtió al depredador en agricultor.

2.2.2. EL NEOLÍTICO: APROXIMACIÓN A UNA RELIGIÓN SIN PALABRAS

La neolitización (paso a la economía de producción) es un fenómeno progresivo que parece poseer al menos tres focos independientes y que conlleva una complejización tecnológica jalonada por las invenciones de la cerámica y la metalurgia. El más antiguo foco es el próximo-oriental con un neolítico incipiente con testificaciones de siega de cereales (por huellas de uso en objetos de sílex) y graneros para almacenamiento desde los milenios X-IX a.e. (por ejemplo en Shanidar, Irak), y con una urbanización consolidada (por ejemplo en Jericó, Palestina) desde el milenio VIII a.e., se difundió progresivamente por una parte hacia Grecia, los Balcanes, centro y occidente de Europa y por la otra hacia las llanuras iraníes y el norte del subcontinente indio. Este proceso de neolitización, originado desde el territorio nuclear próximo-oriental y expandido por difusión (y traslado poblacional), se caracteriza por poseer una cierta unidad incluso, en lo que se puede discernir por la arqueología y la iconografía, en los motivos simbólicos e ideológicos, y es del que más datos de índole religiosa se poseen (al haber excavaciones numerosas y estudios detallados).

El siguiente foco de neolitización se sitúa en el curso medio y alto del río Amarillo (Hoang Ho) en China, es posterior en tres milenios y se basa en la utilización del mijo, el arroz y la soja (estos dos últimos productos eran desconocidos en el Creciente Fértil). La cerámica muestra motivos vegetales exuberantes que parecen indicar un culto a la naturaleza y se testifica ya la existencia de calderos cerámicos (ilustración 11) de formas de las que derivan directamente los *Ting* o *Li,* fundamentales en épocas posteriores en rituales imperiales, y de los



11. Hsiao-t'un (China). Caldero. Cultura Yang-shao.

que no podemos saber con certeza qué papel jugaban en esta cultura (y si era religioso).

El neolítico americano tiene sin duda un origen independiente y se basa en productos como el maíz, la patata y la mandioca, exclusivos de América; pero lo poco significativo desde el punto de vista religioso de los testimonios arqueológicos de estas culturas no permite avanzar interpretaciones sólidas hasta el surgimiento de las civilizaciones mesoamericanas.

El neolítico eurasiático cabalga casi cinco milenios en los que la complejización social fue progresiva y desembocó en el surgimiento de civilizaciones poderosas como la mesopotámica y la egipcia. A pesar de la variabilidad local y temporal se pueden, de modo sintético, reseñar algunos grandes temas comunes de índole religiosa.

2.2.3. TUMBA Y SANTUARIO

El primero tiene que ver con el culto a los antepasados y testifica el papel en la cohesión grupal y en la autoidentificación (de índole suprapersonal) que desempeñan las líneas de linaje. Las estatuas realizadas rellenando cráneos con arcilla, como las que aparecen en Jericó (ilustración 12) parecen sugerir la existencia de ceremonias cultuales en las que se debía requerir la presencia de los ancestros representados en sus imágenes (a las que se preservaba con métodos artísticos de



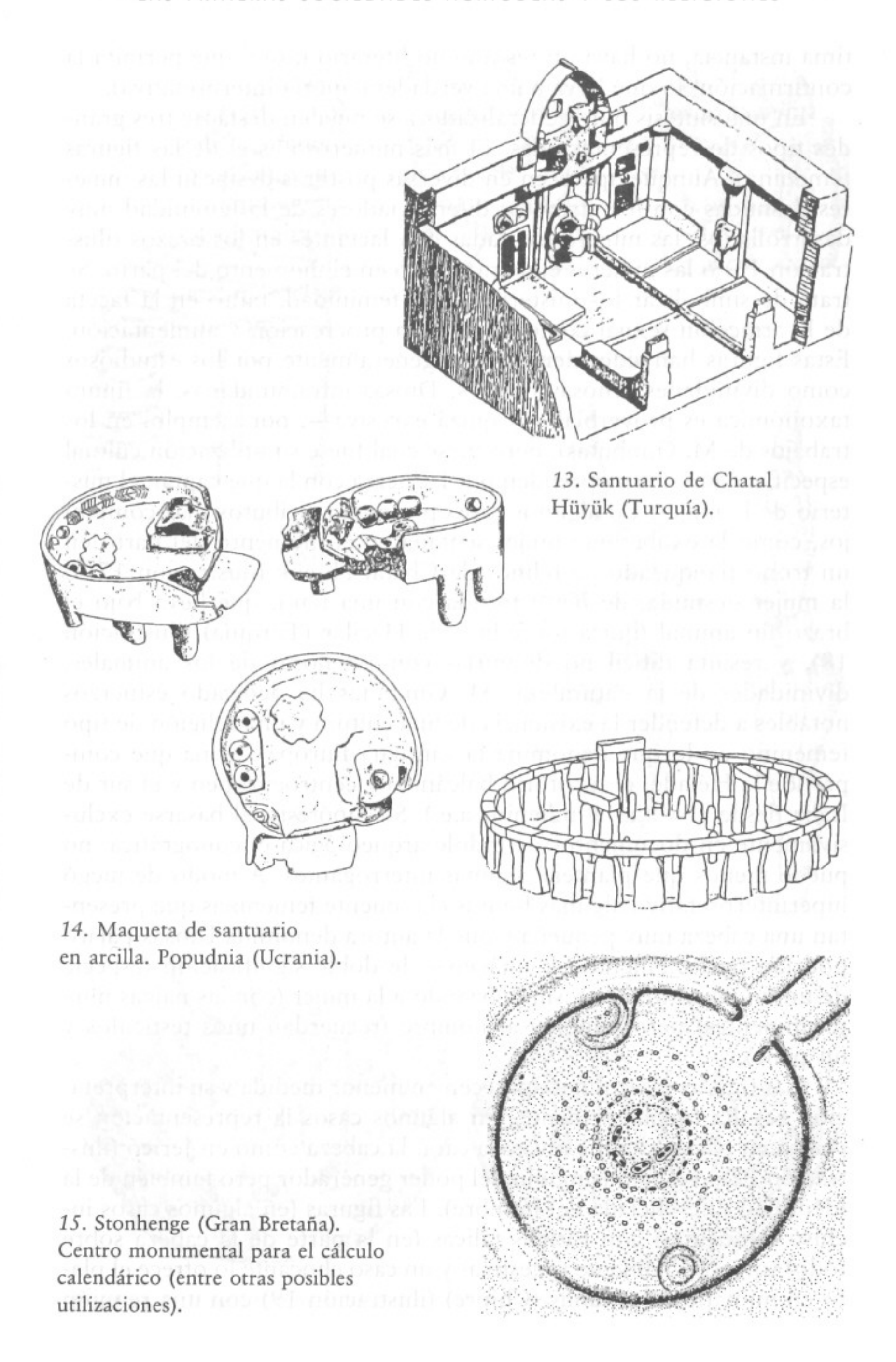
12. Jericó (Palestina). Cráneo esculpido.

la desidentificación que produce la muerte). Una explicación semejante se puede avanzar para muchas construcciones megalíticas: son tumbas que enraízan el territorio con sus pobladores vivos, por medio de los cadáveres de los antepasados. El grupo humano al desarrollar un trabajo de tal magnitud para dar sepultura a sus muertos quiere significar la solidaridad con los ancestros, pero también marcar el territorio de un modo suficientemente indicativo, limitando las tierras de cultivo o identificando las vías de comunicación.

La tumba como hito sagrado tiene su correlato en la aparición de santuarios tanto en la zona próximo-oriental como en las culturas neolíticas de los Balcanes y la Hélade. En unos casos (como en Creta) se utilizan las cuevas, dotadas naturalmente de un indudable poder numinoso que alcanzará, aunque solo sea en la nebulosa del lenguaje mítico, incluso a plasmarse en los relatos de la época clásica griega. En otros casos como, por ejemplo, el santuario de Chatal Hüyük (Turquía) (ilustración 13) el templo comporta ya los elementos fundamentales como son el altar, el trono (para el oficiante o para la divinidad) y las imágenes. Algo posterior (de mediados del milenio IV a.e.) resulta una maqueta de santuario moldeada en arcilla y aparecida en Popudnia (Ucrania) (ilustración 14); las finalidades últimas de estas miniaturas no quedan claras, pero es probable que fueran de índole ritual (aunque existe una línea de investigadores que defienden que se trata de juguetes, interpretación que amplían a la mayoría de la estatuaria). También en Occidente se pueden considerar en un lugar intermedio entre la tumba y el santuario ciertos monumentos megalíticos especialmente relevantes. El caso más conocido es el de Stonehenge (Inglaterra) (ilustración 15), construcción que incluye un observatorio soli-lunar para determinar equinoccios y otras fases críticas astronómicas imprescindibles a la hora de establecer el calendario. Estas construcciones implican la existencia de grupos sacerdotales lo suficientemente organizados y capaces de ofrecer al grupo social no solamente consuelo religioso (cohesión) sino también un calendario ritual fiable para regular las labores agrícolas.

2.2.4. REPRESENTANDO LO SOBRENATURAL

La estatuaria se prodiga en la época neolítica y se defiende generalmente que cumple funciones de índole ritual, aunque también ha habido investigadores que estiman que no hay pruebas contundentes al respecto (esta línea de pensamiento termina poniendo en duda el valor religioso de cualquier objeto o representación para los que, en úl-



13. Santuario de Chatal Hüyük (Turquía).

14. Maqueta de santuario en arcilla. Popudnia (Ucrania).

15. Stonhenge (Gran Bretaña). Centro monumental para el cálculo calendárico (entre otras posibles utilizaciones).

tima instancia, no haya un testimonio literario u oral que permita la confirmación, lo que lleva a una verdadera aporía interpretativa).

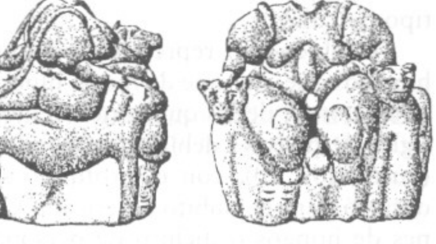
En una síntesis muy generalizadora se pueden destacar tres grandes tipos de representaciones. El más numeroso es el de las figuras femeninas. Aunque aparecen en diversas posturas destacan las mujeres desnudas con los atributos diferenciadores de la feminidad muy desarrollados, las mujeres sentadas con lactantes en los brazos (ilustración 16) o las mujeres embarazadas o en el momento del parto. Se trata de simbolizar los misterios de la feminidad, tanto en la faceta de la atracción sexual como en la de la procreación y alimentación. Estas figuras han sido identificadas generalmente por los estudiosos como divinidades (Diosas madres, Diosas inframundanas, la finura taxonómica es proverbial —y quizá excesiva—, por ejemplo, en los trabajos de M. Gimbutas), pero fuese cual fuese su utilización cultual específica, aún nos sorprenden por la fuerza con la que captan el misterio de la mujer. En algunos casos presentan atributos más complejos, como la exuberante mujer sentada en el momento del parto en un trono flanqueado de felinos de Chatal Hüyük (ilustración 17) o la mujer desnuda, de pie y tocada con una tiara, que lleva bajo el brazo un animal (quizá un felino) de Hacilar (Turquía) (ilustración 18), y resulta difícil no definirlas como señoras de los animales, divinidades de la naturaleza. M. Gimbutas ha dedicado esfuerzos notables a defender la existencia de una cultura y una religión de tipo femenino en lo que denomina la «antigua Europa» (zona que comprende la Hélade, el territorio balcánico y centroeuropeo y el sur de Italia desde el VIII al IV milenios a.e.). Su hipótesis, al basarse exclusivamente en documentos de índole arqueológica e iconográfica, no puede menos que plantear algunas interrogantes. A modo de juego hiperinterpretativo algunas figuras claramente femeninas que presentan una cabeza muy pequeña y que la autora denomina Diosas-pájaro podrían perfectamente ser imágenes de doble significación (especie de unión de contrarios), simbolizando a la mujer (con las nalgas muy prominentes) pero también al hombre (recuerdan unos testículos y un pene).

Las figuras masculinas aparecen en menor medida y su interpretación resulta menos evidente. En algunos casos la representación se centra en partes significativas: la cara, la cabeza como en Jericó (ilustración 12), o el falo (símbolo del poder generador pero también de la identidad diferenciada del hombre). Las figuras (en algunos casos incluso femeninas) con formas fálicas (en la parte de la cabeza sobre todo) son especialmente sugestivas y un caso chocante lo ofrece el plato en miniatura de Vunus (Chipre) (ilustración 19) con una reunión



16. Sesclo (Grecia). Estatuilla femenina sedente con niño en los brazos.

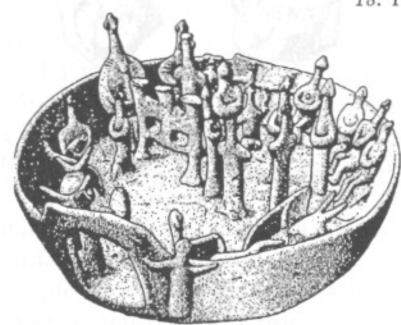




17. Chatal Hüyük (Turquía). Figurilla femenina sedente en parto.



18. Hacilar (Turquía). Mujer con animal.





19. Plato de Vunus (Chipre). Reunión de figurillas fálicas.

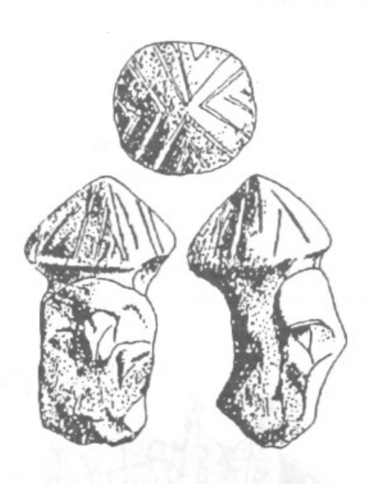
en la que parece desarrollarse una danza y que podría testificar algún tipo de culto.

También son representados animales (serpientes, toros) y seres híbridos que, aunque de modo hipotético, nos hacen pensar que estas poblaciones, de las que conoceremos sus mitos por vía literaria unos siglos después, ya debían de poseerlos en alguna medida. Las máscaras (ilustración 20), con el profundo simbolismo que entrañan (y que desveló para el ámbito americano C. Lévi-Strauss), las representaciones de hongos o incluso de personajes fungiformes (ilustración 21) parecen testificarnos unos rituales (quizá con ingestión de plantas u hongos psicodélicos) cuya complejidad solamente esboza la críptica iconografía.

Los paralelos con épocas posteriores, en las que la literatura detalla mitos y rituales, no pueden satisfacer plenamente, ya que la cultura y la religión son demasiado mudables y adaptaticias. Vistos desde esta óptica, aunque los vestigios de las culturas antiguas preliterarias pierden comprensibilidad, ganan en mudo encanto.



20. Vinca (Serbia). Máscara. La máscara en el análisis de Lévi-Strauss es signo que conlleva un significante (el enmascarado) y un significado cuya naturaleza para la época prehistórica solamente podemos intuir (ser mítico, ancestro, espíritu, divinidad).



21. Cabeza fungiforme. Vinca. Comienzos del IV milenio a.e.

2.3. LAS RELIGIONES DE LAS SOCIEDADES PRELITERARIAS DE HORTICULTORES, AGRICULTORES Y PASTORES

2.3.1. PROBLEMAS TERMINOLÓGICOS

El concepto de sociedades preliterarias vuelve a resultar poco satisfactorio aunque las posibles alternativas lo son aún menos. El término sociedades primitivas, aunque muy utilizado por la antropología hasta hace pocos lustros, tiene unas connotaciones de índole ideológica muy indeseables, como ya planteamos. Sociedades a pequeña escala reflejan mal las características de los sistemas estatales, algunos de extraordinaria complejidad, que se desarrollaron en zonas en las que no hubo grandes imperios ni presión de las religiones universalistas y que, por tanto, mantuvieron formas ideológicas y religiosas particulares (África central y meridional u Oceanía, por ejemplo). Son sociedades que conocemos gracias a la labor de campo realizada por etnógrafos y antropólogos y que testifican un mundo tan abigarrado y diverso que resulta una labor casi imposible realizar cualquier intento de síntesis breve.

La etnografía, al intentar determinar modelos religiosos de aplicación global, generalizó en el lenguaje de la investigación religiosa una serie de términos que se han convertido en clásicos y que conviene definir aunque en algún caso ya se hayan utilizado anteriormente.

El término tabú (*tapú, kapú*) proviene del lenguaje religioso de los maoríes de Nueva Zelanda y de los hawaianos y se refiere entre ellos a una influencia de índole sobrenatural y características contaminantes que hace que ciertos lugares o personas (los jefes, las mujeres durante la menstruación, por ejemplo) resulten peligrosos al contacto. El término extendió su significado y en una acepción amplia que ya

sistematizó J. G. Frazer se refiere a cualquier prohibición de índole religiosa.

El término *mana* (a no confundir con el maná bíblico) proviene del lenguaje religioso de Vanuatu (Melanesia), donde se refiere a un poder que poseen ciertos lugares, personas u objetos y cuyo disfrute depende del estatus personal (en Polinesia, donde existe una diferenciación social mayor) o de la voluntad especialmente determinada de quien lo alcanza (en Melanesia, donde no hay diferencias de estatus importantes, cualquiera trabajando suficientemente duro y realizando proezas fuera de lo común puede conseguirlo). En una acepción más amplia, aunque no tan utilizado como tabú, el término *mana* se refiere a una fuerza sagrada que permea todos los lugares y cuya presencia en mayor o menor medida explica las diferencias de destino personal de cada cual.

El término tótem, tomado de la religión de los algonquinos de Norteamérica, designa al símbolo que identifica a un grupo social específico (o un subgrupo) y que puede materializarse en una figura determinada representada o imaginada como un objeto, un animal, una planta o incluso un fenómeno natural o no (como la marea). La crítica de C. Lévi-Strauss, al plantear el carácter ilusorio del totemismo, desenmascarado como sistema clasificatorio arbitrario configurado por los investigadores occidentales, toca de lleno uno de los grandes problemas de la historia de las religiones, el carácter problemático de algunos de los términos del análisis histórico-religioso, cuya utilización común está tan consolidada que su erradicación resultaría una descapitalización terminológica de consecuencias quizá aún más nefastas que su mantenimiento.

2.3.2. RITO, ECOLOGÍA, PARENTESCO Y PODER

Las sociedades preliterarias son diversísimas y en ellas la religión cumple una serie de funciones imposibles de sintetizar en un trabajo de carácter introductorio, por lo que se escogerán algunos ejemplos, dentro del numerosísimo elenco de testimonios que ha ido consolidando la etnografía y la antropología (intentando incluir aproximaciones de escuelas diversas), con la finalidad de que sirvan de muestra de un campo de investigación de una riqueza asombrosa.

Maurice Godelier dedicó a los baruya de Papúa-Nueva Guinea un trabajo en el que demostró que la ideología grupal estaba claramente sesgada hacia la dominación masculina y el sometimiento femenino. La mujer, si bien tenía un papel destacado en la horticultura y la por-

cinocultura, era ideológicamente rebajado con la valoración que se daba a los grandes hombres (guerreros, chamanes, cazadores de casuarios —animal parecido al avestruz—, productores de sal), a cuyo nivel de realizaciones y prestigio jamás podía llegar ni siquiera la más hábil de las mujeres. Solamente el estatus de chamana estaba abierto a la mujer, mientras los otros tres eran exclusivamente masculinos. Especialmente interesante en la ideología baruya es el papel del cazador de casuarios, animal al que independientemente de su sexo biológico se pensaba como exclusivamente femenino, como encarnación de la feminidad en estado salvaje y esencialmente peligrosa. Para el casuario no se podían emplear las técnicas habituales de caza (el arco) y había que conseguir matarlo sin efusión de sangre y por medio de trampas. La ingestión de hongos psicodélicos indicaba el método a seguir y un sueño premonitorio revelaba al cazador el momento en el que se había producido la muerte del casuario, cuya carne era tabú para las mujeres y cuyas plumas servían entre otras finalidades para el tocado de los chamanes. La caza del casuario materializaba el poder del hombre extraordinario frente a la perversa feminidad. El chamanismo baruya, por su parte, está abierto a hombres y mujeres, y miembros de ambos sexos pueden demostrar sus capacidades para vencer la enfermedad, la muerte, para proteger al grupo e incluso algunas mujeres pueden poseer un poder chamánico superior al de la mayoría de los chamanes hombres. Pero están imposibilitadas para realizar dos actividades fundamentales: una es llevar a cabo la guerra espiritual contra los enemigos, demostración del poder de los más grandes chamanes, y la otra es el descubrimiento de una chamana y su iniciación, que dura mucho menos tiempo que la de los chamanes y que solamente pueden dirigir hombres. De este modo, aun respetando la innegable capacidad de gestión de lo sobrenatural de las mujeres, los baruya por diversos sistemas consiguen someterlas por medio de la presión religiosa a la par que por otros medios menos sutiles. El caso baruya lleva a reflexionar sobre la variabilidad de las instituciones humanas: la agricultura a pequeña escala no tiene siempre por qué conllevar un papel preponderante de la mujer, por tanto quizá algunas teorías sobre las sociedades femeninas neolíticas han de ser, cuando menos, matizadas.

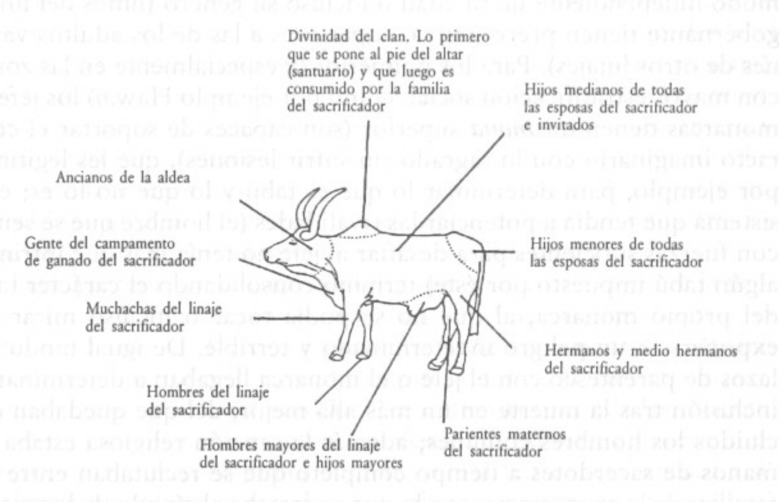
Victor Turner dedicó un estudio a la religión de los agricultores ndembu del noroeste de Zambia. De entre los múltiples ritos que configuran su universo conceptual destacaremos los matrimoniales y reproductivos. La sociedad ndembu es matrilineal (la mujer transmite los derechos sucesorios y determina la línea de descendencia) pero también virilocal (la residencia postmatrimonial la determina el mari-

do) lo que conlleva que los recién casados vayan a vivir con el grupo familiar centrado en la madre o la hermana del esposo. Este sistema genera un conflicto en las mujeres, que por una parte se ven sometidas a las exigencias residenciales de la familia del marido (que intenta retener durante el mayor tiempo posible a los hijos y la madre) y por otra a las de su grupo materno (que intenta atraerse la fuerza de trabajo potencial o real de la mujer y su prole por medio del divorcio). Los conflictos suelen materializarse en diversas enfermedades de la mujer, que van desde esterilidad a partos múltiples o menstruaciones anormales. Se estima que en este caso una antepasada de la mujer actúa en venganza avisando de que alguien (puede ser la mujer enferma o cualquier otra del grupo de filiación materno) no está cumpliendo correctamente sus deberes hacia la familia. Actúa para determinar el origen del conflicto un adivino que indica la causante del problema y por último un sanador espiritual que por medio del rito *isoma* resuelve la situación. El fuerte componente arbitrario de la aparición airada de un ancestro parece en realidad un mecanismo que intenta conseguir la pacificación por la modificación de la actitud que a juicio de la mayoría (las dotes del adivino sirven en este caso para determinarlo) está provocando conflictos. Cuando un grupo está reteniendo demasiadas mujeres (y su prole) por la doble vía del matrimonio y del divorcio puede acarrear problemas de sobredimensión del grupo, con el consiguiente aumento de la capacidad de generar trabajo y riqueza; a la larga se provocaría un conflicto por el aumento de la producción entre los diversos grupos que podría desembocar en agresiones o en una diferenciación de estatus que rompiese el igualitarismo (teórico) entre los diversos matrilinajes. La sociedad ndembu generó por tanto un mecanismo ritual de estabilización y regulación del conflicto y de mantenimiento de relaciones solidarias entre las diversas partes que la componen basado en la reproducción.

Roy Rappaport dedicó un estudio que ha sido muy influyente en la conformación de la antropología norteamericana a los tsembaga maring de Papúa-Nueva Guinea. Horticultores y porcinocultores, como los baruya, han desarrollado una serie de ceremonias dedicadas a los antepasados (ávidos de ofrendas de carne de cerdo) que tienen que ver directamente con la ecología y el control grupal sobre el territorio. La gran ceremonia se denomina *kaiko* y se realiza cuando las piaras, al cuidado de las mujeres, son lo suficientemente voluminosas como para resultar excesivamente competitivas con los humanos. Este lapso de tiempo coincide con el ciclo de 12-20 años que tarda el bosque en regenerarse y ser apto para la horticultura. El bosque, simbolizado en su crecimiento por un árbol (el *rumbim*) plantado ritualmente al final de una guerra (en la que el vencedor desaloja al vencido), se regenera

a la par que se estima que los espíritus de los enemigos muertos han abandonado el territorio en litigio y los vencedores pueden empezar a cultivarlo. El rito, aunque complejo y de ciclo largo, resulta una estategia eficaz para pautar la agresión (solo se puede guerrear tras realizar un *kaiko*, es decir, cada 12-20 años); el consumo de cerdos por el grupo que planea la agresión y sus aliados crea una red cruzada de relaciones de potencial amistad (y enemistad) en la que se basan las alianzas militares a la par que la época de paz coincide con el tiempo que tarda en regenerarse el bosque sometido a una horticultura intermitente. Por tanto el ciclo guerrero-ritual cumple entre los tsembaga maring el papel de preservar el ecosistema de una presión antrópica indiscriminada.

Frente a los agricultores, los pueblos pastores mantienen una dependencia muy estrecha con el animal, su ciclo reproductivo y sus necesidades alimenticias. El ganado es un bien acumulable en cantidades crecientes siempre que se disponga de territorio, agua y capacidad de trabajo (el imaginario social favorece en consecuencia a los individuos especialmente sobresalientes), pero también es un bien que depende de factores muy diversos (epizootias, variaciones anuales) que van más allá de la voluntad humana. Muchas de las religiones de los pueblos pastores insisten en desarrollar técnicas para propiciar el apoyo de las divinidades por medio del sacrificio del animal, que se dota de una simbología muy compleja gracias a las especulaciones de grupos sacerdotales muy influyentes. El animal se consume según unas pautas de reparto (ilustración 22), que lo convierten en una miniatura



22. El animal sacrificial como cosmos social entre los dinka.

del cosmos social y sobrenatural. A Bruce Lincoln se debe el mérito de haber desentrañado las características religiosas comparables que aparecen entre pueblos tan alejados en el tiempo y el espacio como los pastores prehistóricos indoeuropeos y los pastores nilóticos actuales (nuer, dinka, masai). En el elenco de motivos parecidos se puede destacar un tema mítico-ritual muy importante en el desarrollo de las iniciaciones de jóvenes: el robo de ganado. No solamente por la intercesión sacerdotal y el sacrificio (imaginariamente por la protección que dispensan los Dioses satisfechos del rito) crece la manada; también puede hacerlo gracias a las actuaciones destacadas de los grupos de guerreros, lo suficientemente fuertes y hábiles para robar sus animales a los enemigos (actuación digna de elogio que muestra el temple heroico de los que participan en ella). Lincoln destaca el surgimiento de dos ciclos o sistemas religiosos casi independientes (y en los que radica un conflicto latente) que son el sacerdotal y el guerrero y cuya rivalidad potencia la riqueza mítica y religiosa de estas sociedades.

El caso polinesio puede servir, por último, de ejemplo de la utilización de la religión como medio de justificar las diferencias de estatus entre individuos dentro de un mismo grupo. Hasta en las sociedades menos complejas existen desigualdades que se basan en la diversa capacidad personal, en el género y en la edad. En los sistemas sociales que tienden a la estatalización se exacerban las diferencias, generalmente dependiendo de la pertenencia a un linaje determinado (una línea de sangre supravalorada), lo que lleva a que los miembros de ese linaje tengan adscrito un estatus que los sitúa por encima del resto de modo independiente de su edad o incluso su género (niños del linaje gobernante tienen prerrogativas superiores a las de los adultos varones de otros linajes). Para los polinesios (y especialmente en las zonas con mayor estratificación social, como por ejemplo Hawai) los jefes y monarcas tienen un *mana* superior (son capaces de soportar el contacto imaginario con lo sagrado sin sufrir lesiones), que les legitima, por ejemplo, para determinar lo que es tabú y lo que no lo es; este sistema que tendía a potenciar las rivalidades (el hombre que se sentía con fuerzas suficientes para desafiar al jefe no tenía más que infringir algún tabú impuesto por éste) terminó consolidando el carácter tabú del propio monarca, al que no se podía tocar o incluso mirar sin exponerse a un peligro indeterminado y terrible. De igual modo los lazos de parentesco con el jefe o el monarca llegaban a determinar la inclusión tras la muerte en un más allá mejor, del que quedaban excluidos los hombres comunes; además la sanción religiosa estaba en manos de sacerdotes a tiempo completo que se reclutaban entre las familias de la aristocracia, con lo que se cerraba el círculo de los meca-

nismos de presión ideológica de índole religiosa monopolizados por determinados linajes encumbrados. Pero esta tendencia a la sacralización del monarca y al monopolio de lo sagrado por grupos específicos tiene sus ejemplos más sobresalientes y extremos en las civilizaciones originales, primeras sociedades con escritura de la historia y que se tratarán en el bloque siguiente.

2.3.3. CONTACTO, VARIABILIDAD Y MUTACIÓN RELIGIOSA: RESPUESTAS MESIÁNICO-MILENARISTAS

El cambio es inherente a los sistemas sociales y a sus religiones; pero las sociedades preliterarias han visto multiplicado este fenómeno como consecuencia del contacto con civilizaciones más complejas. La fragilidad frente al contacto depende de numerosos factores de tal modo que no por tratarse de una sociedad con un mayor grado de complejidad resiste mejor al reto del contacto. Así la sacralización del monarca y el carácter superior refrendado por la religión de los aristócratas polinesios se disolvió con una extraordinaria rapidez cuando aparecieron hombres occidentales que, al poseer un estatus indiscutiblemente superior, ponían en duda todo el armazón ideológico en el que se sustentaba tradicionalmente la desigualdad.

La conversión o la desaparición de las antiguas creencias, de todos modos, no ha sido la única vía seguida, aunque sí la más frecuente en vista del número de fieles y la expansión territorial de las grandes religiones misioneras (islam, cristianismo, budismo). El contacto ha producido un número de respuestas muy diversas que van desde el rechazo en forma de huida (como testifica el caso de los tupí-guaraní), o de reafirmación (como los cultos cargo melanesios, o muchos movimientos de revitalización —vuelta a las raíces nativas— norteamericanos) a sincretismos diversos de los que resultan los más conocidos los afro-cristianos (tanto en África como en el Caribe o Brasil). En este apartado se elegirán solamente dos ejemplos de carácter milenarista y mesiánico: la respuesta tupí-guaraní y los cultos cargo.

Hay que tener en cuenta, para dimensionar correctamente la problemática, que el contacto se ha producido desde las épocas más remotas y ha sido un factor de mutación religiosa innegable. Muchas sociedades, ante un reto específico, tomaban del exterior creencias y formas religiosas que respondían a esas nuevas necesidades (aunque en otros casos resolvían la situación desde el interior); pero esta mutación cultural no solía poner en peligro el sistema social en sí. La situación es bien distinta cuando desde el exterior se proyecta una pre-

sión que intenta modificar la ideología y la religión y que se inserta dentro de un proyecto más ambicioso de control territorial o de aumento de influencia. No solamente las religiones misioneras (islam, cristianismo, budismo) actuaron de un modo que determinó la aculturación religiosa; las civilizaciones originales fueron las primeras en hacerlo de una manera eficaz, por lo que en algunos casos las huellas de ambas influencias se llegan a confundir. La insatisfacción que provoca la destrucción cultural se materializó en actitudes diversas entre las que destacan dos de índole religiosa, el mesianismo y el milenarismo. El mesianismo es un modo de respuesta testificado en el judaísmo postexílico (la esperanza en la vuelta de un líder, ungido por Yahvé, que hará retornar el antiguo poderío), que los especialistas han convertido en un concepto de uso general. Se refiere a los movimientos liderados por personajes carismáticos (que poseen poderes especiales) que se creen en condiciones de otorgar la salvación espiritual (y material) a sus seguidores. El milenarismo, que en algunos casos está en conexión con el anterior, es una actitud religiosa que toma su nombre del reino milenar prometido en el último libro bíblico cristiano y que tuvo hitos importantes en el movimiento que se produjo a finales del primer milenio en Europa (y sobre el que realizó una síntesis muy influyente N. Cohen) o en el umbral del año 2000 cuando muchos visionarios plantearon la esperanza de la llegada de un mundo perfecto (el reino de Jesucristo) que diese al traste con el injusto mundo del presente. En muchas sociedades tradicionales el mensaje de superación de las miserias del presente y de vuelta (o llegada) a una época de perfección se basa en raíces religiosas muy antiguas (es el mito del eterno retorno del tiempo al que dedicó Mircea Eliade un trabajo muy influyente). Pero lo característico del milenarismo es que el plazo para la transformación se estima inmediato, de ahí que muchos de estos movimientos fracasen cuando la fecha estimada para el cambio pasa sin que éste se produzca.

El milenarismo tupí-guaraní (población que conocemos tras su contacto con los europeos, asentada en extensos territorios de Sudamérica) es ejemplar. El primer gran movimiento del que se tiene constancia se fecha en 1539. Una población muy numerosa (¿diez mil personas?), bajo la dirección del jefe espiritual (*karaíba*) Virazu se desplazó hacia occidente en busca de la tierra sin males, lugar donde imaginaban que se había retirado el ancestro mítico tras establecer las normas que regulaban la sociedad humana. Algunos pocos (en torno a trescientos) sobrevivieron a la travesía y llegaron al Perú en 1549, donde confundieron con sus relatos a los españoles, que creyeron que un reino de riquezas sin límite se situaba en algún lugar del interior

del continente (una de las denominaciones que se le dio, muy en la línea de las obsesiones particulares de los aventureros europeos era Eldorado). El mito escatológico tupí-guaraní narraba que en esa tierra feliz se vivía sin tener que trabajar, todo lo ofrecía la naturaleza sin esfuerzo. Los caudillos religiosos indígenas profetizaron en muy diversas ocasiones la inminencia de la nueva edad y consiguieron en algunos casos verdaderos ejércitos de seguidores mesiánicos enfervorizados. Se trata de un fenómeno de una cierta complejidad, un milenarismo y un mesianismo que actúa como una reacción que quizá no sea solamente contra la cristianización sino probablemente contra la constricción del sistema estatal. El que entre los tupí-guaraní se presentase tan pronto quizá pueda relacionarse con una especial sensibilidad que pudo tener una historia anterior, paralela a la de otros movimientos de rechazo a la estatalización desarrollados de modo previo a la llegada de los europeos (como defensa frente a la expansión de los imperios americanos).

Un caso especialmente bien estudiado de movimiento milenarista de rechazo a los valores ideológicos occidentales aparece en Melanesia y se le ha dado la denominación de «culto cargo». P. Worsley le dedicó una monografía en la que se evidencia la ambigua actitud de los nativos hacia el mundo occidental; por una parte admiran profundamente los objetos materiales producidos en Occidente, pero por otra parte se dan cuenta que la aceptación de la religión extraña y los cambios de costumbres que conlleva no implican el disfrute de esos espléndidos bienes. Esa contradicción no resuelta por las explicaciones occidentales (que no pueden establecer argumentos convincentes para la existencia de la pobreza si no es desde una posición etnocéntrica) potenció el surgimiento de una explicación de índole religiosa, alternativa a la inculcada por las autoridades no nativas, y de carácter también etnocéntrico (creada desde la óptica de la cultura nativa), según la cual los productos que disfrutaban los occidentales solamente podían ser producidos de modo sobrenatural. Surgieron profetas, ya desde finales del siglo XIX, que planteaban que eran los antepasados los que generaban la riqueza (lo que no es un argumento nuevo, ya que en muchas sociedades agrícolas se cree que los antepasados desde el más allá protegen al grupo y procuran su bienestar material) y que los blancos, al haber debilitado a los indígenas haciéndoles renunciar a muchos de sus ritos de propiciación de los antepasados (tenían que ver en muchos casos con agresiones intertribales, sacrificios humanos y prácticas estimadas amorales desde el punto de vista europeo), interceptaban esos envíos. El cargo, regalo de los antepasados, tenía que venir del más allá por un medio adecuado, y como en la ideología fu-

neraria se establecía que los muertos embarcaban hacia la otra vida y tenían que hacer una travesía marina, era por esa vía por la que se estimaba que deberían llegar de vuelta los objetos que desde allí enviaban. La aparición de medios de transporte cada vez más inverosímiles para la mentalidad nativa (barcos de vapor, aviones) y algunas distribuciones de carácter propagandístico durante la Segunda Guerra Mundial llevaron a la potenciación de las características aberrantes del culto de las que Marvin Harris ha realizado una humorística síntesis divulgadora (pistas de aterrizaje construidas de cañas con torres de control con micrófonos hechos con latas recicladas hacia las que esperan algún día dirigir el cargo que viaja en aviones que los blancos siguen desviando de modo ilícito). Frente al choque cultural destructivo que provocó la influencia europea (la inserción de estas poblaciones en sistemas estatales, coloniales y misioneros), los profetas del cargo proponen volver a los cultos ancestrales, mostrando un desprecio profundo hacia todo lo occidental, que tiene su plasmación más genuina en la desposesión religiosa que han ideado de lo que realmente les atrae de Occidente, que son los inalcanzables productos materiales. El cargo, regalo de los antepasados, es la absorción dentro de la ideología ancestral de lo moderno, un intento de huida, esta vez ideológica, de las constricciones de lo estatal.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA DEL BLOQUE 2

1) *Generalidades y definiciones: agricultura y religión*

Sobre la implicaciones de la agricultura y la religión son fundamentales las aproximaciones de M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas* I, cap. II, y en general *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid, [2]1981 (París, 1949), o la síntesis de C. Grottanelli, «Agriculture», en *Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed.), vol. 1, 139-149; muy interesante resulta J. Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au néolithique*, París, 1994. Sobre el agua termal y la religión, F. Diez de Velasco, *Termalismo y religión*, Madrid, 1998.

2) *Agricultura y neolitización*

Estudian los cambios producidos en el mesolítico y el neolítico los mismos autores de monografías generales citados al desarrollar la religión paleolítica. Añádanse los desarrollos polémicos pero interesantes de M. Gimbutas, *Diosas y dioses de la Vieja Europa 7000-3500 a.C. Mitos, leyendas e imaginería*, Madrid, 1991 (Londres, 1974, [2]1982), y *The Civilization of the Goddess*, San Francisco, 1991, así como las puntualizaciones, basadas en un corpus docu-

mental impresionante de H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte* II, 1968, cap. IX. Sobre la interpretación de las máscaras, C. Lévi-Strauss, *La vía de las máscaras*, Madrid, 1981 ([1]1975, [2]1979). En general para la problemática de las primeras religiones es muy interesante la óptica de P. Lévêque, *Bestias, Dioses y Hombres. El imaginario de las primeras religiones*, Huelva, 1997 (París, 1985), caps. 2-3.

3) *Religión de los agricultores y pastores preliterarios*

Existen un buen número de trabajos que tratan problemas metodológicos o de índole general utilizando a los pueblos preliterarios como base de sus argumentaciones. Destacamos, entre los consultables en español, el clásico de E. B. Tylor, *Cultura Primitiva 2: la religión en la cultura primitiva*, Madrid, 1981 (1871); también M. Douglas, *Símbolos naturales*, Madrid, 1978 (Londres, 1970); M. Godelier, *Lo ideal y lo material*, Madrid, 1989 (París, 1984; también *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid, 1974, París, 1973). Hay que añadir a las obras ya reseñadas en el bloque de pueblos preagrícolas las siguientes que tratan de sociedades agrícolas preliterarias africanas: J. González Núñez, *Las religiones tradicionales africanas y su vigencia*, Madrid, 1966 (opúsculo con referencias a la cristianización); D. Forde (ed.), *Mundos africanos. Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África*, México, 1959 (Oxford, 1954); J. García, *La religión luba*, Oviedo, 1975; A. Martín del Molino, *Los bubi, ritos y creencias*, Malabo, 1989; E. E. Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona, 1976 (Oxford, 1936); también sobre la brujería A. González Echevarría, *Invención y castigo del brujo en el África Negra*, Barcelona, 1984, o L. Mair, *La brujería en los pueblos primitivos actuales*, Madrid, 1969 (Londres, 1969). Muy interesante es el trabajo sobre los dogon de M. Griaule, *Dios de agua*, Barcelona, 1987 (París, 1966).

Sobre el concepto de contaminación y tabú, M. Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, [2]1991 (Londres, 1966), que recoge la bibliografía anterior. El sentido extenso del término ya aparece en J. G. Frazer, *Taboo and Perils of the Soul*, Londres, 1911. Sobre el término *mana* el artículo de R. Firth «The analysis of Mana. An Empirical Approach», *Journal of Polynesian Society* 44 (1940), 483-510 sigue siendo fundamental. Los estudios sobre el totemismo son numerosos y de personalidades de gran talla; se encuentran recogidos y criticados en C. Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, México, 1977 (París, 1962). Por sus connotaciones para la historia de la ciencia resulta interesante la consulta de S. Freud, *Tótem y tabú*, Madrid, 1967 (1913).

Sobre los baruya, M. Godelier, *La producción de los grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Madrid, 1986 (París, 1982). Sobre los tsembaga maring, R. Rappaport, *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea*, Madrid, 1985 (1968; [2]1984); una síntesis de la religión de Melanesia aparece en G. W. Trompf, *Melanesian Religion*, Cambridge, 1991; más específico, M. Leenhardt, *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, Barcelo-

na, [3]1997 (París, [2]1971). Otro trabajo destacable es el de G. Bateson, *Naven. Un ceremonial iatmul*, Gijón, 1990 (1936, [2]1958). Sobre los ndembu, V. Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, 1980 (Londres, 1967).

Sobre los pueblos pastores se pueden destacar los trabajos de B. Lincoln, *Sacerdotes, guerreros y ganado*, Madrid, 1991 (California, 1981); G. Lienhardt, *Divinidad y experiencia. La religión de los dinkas*, Madrid, 1985 (Oxford, 1962), o E. E. Evans-Pritchard, *La religión nuer*, Madrid, 1982 (Oxford, 1956).

Los movimientos religiosos, mesiánicos, milenaristas, de revitalización o de reacción al contacto, muy de moda hace algunos años, han sido tratados desde diversas ópticas en las siguientes obras generales en español: H.-C. Puech (ed.), *Historia de las religiones* Siglo XXI, vol. XII: *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, Madrid, 1982 (París, 1976); V. Lanternari, *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Barcelona, 1965 (Milán, 1960); M. I. Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, México, 1969 (París, 1968) (esp. cap. IV, sobre teoría), o N. Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, 1981 ([1]1957, [2]1970); son interesantes las puntualizaciones generales de M. Bloch, *Prey into hunter. The politics of religious experience*, Cambridge, 1992, cap. 6. También A. Métraux, *Religión y magias indígenas de América del Sur*, Madrid, 1973 (París, 1967), cap. I, sobre el mesianismo sudamericano, y P. Worsley, *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos cargo en Melanesia*, Madrid, 1980 (Londres, 1957), o G. W. Trompf (ed.), *Cargo Cults and Millenarian Movements*, Berlín-Nueva York, 1990, sobre los cultos cargo (también M. Harris, *Vacas, cerdos...*, cap. 6). Para la religión de Hawai, V. Valeri, *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*, Chicago, 1985. En general sobre la religión de Oceanía, T. Swain y G. Trompf, *The Religions of Oceania*, Londres, 1995, y W. Stöhr en M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, V, cap. 43.

Bloque 3

LAS RELIGIONES TRADICIONALES, 2: CIVILIZACIONES ORIGINALES

3.1. LAS JUSTIFICACIONES RELIGIOSAS DE LA DESIGUALDAD

3.1.1. LAS CIVILIZACIONES ORIGINALES: CARACTERÍSTICAS

Civilizaciones originales es una de las posibles maneras de denominar a las sociedades que de modo independiente generaron en sus respectivas zonas los primeros sistemas estatales complejos, basándose en la adopción de unas formas políticas, económicas, ideológicas (y religiosas) que resultan en muchos aspectos semejantes a pesar de la diversidad temporal y geográfica. Los focos independientes en el surgimiento de estos nuevos sistemas sociales son dos (Viejo y Nuevo Mundo) en la opción más estricta y seis en la más generosa, que será la que sigamos, aunque probablemente la interacción mutua entre los focos egipcio y mesopotámico por una parte y mesoamericano y sudamericano por otra sean una realidad cuyas implicaciones son difíciles de calibrar y aunque no se pueda determinar hasta qué punto la civilización del valle del Indo sufrió influencias cruciales provinientes de Mesopotamia.

Desde el punto de vista de la organización del culto las civilizaciones originales se nos presentan como los primeros sistemas eclesiásticos de la historia humana, con un clero de especialistas a tiempo completo, numeroso y jerarquizado. Se trata de sistemas sociales complejos que tienen características comunes que los singularizan. La más notoria es la presencia de un medio ecológico comparable en todas las zonas; se trata de hábitats circunscritos, zonas de buenas tierras de cultivo rodeadas de zonas marginales, desérticas, semidéseticas o con algún otro tipo de problema que impide su explotación agrícola eficaz. Para sus habitantes la emigración determina una pérdida sensible o incluso

CIVILIZACIÓN ORIGINAL	FECHAS (aproximadas) de: primeros vestigios / comienzo de la época de pleno desarrollo / época final
Mesopotamia	5000 / 3300 / siglo II a.e.-VII
Egipto	4000 / 3100 / siglo I a.e.-IV/VII
Valle del Indo	3500 / 2500 / 1500 a.e.
China	2200 / 1800 a.e. / 1912
Mesoamérica	siglo XIII a.e. / siglo I / siglo XVI
Sudamérica	siglo IX a.e. / siglo II / siglo XVI

Cuadro 1. Marco cronológico de las civilizaciones originales.

drástica en la calidad de vida que queda ejemplificada en las míticas peripecias de la bíblica tribu de Abraham (salen de Ur en Mesopotamia, vagan por los límites desérticos durante generaciones, aceptan instalarse en la otra gran zona civilizada, Egipto, vuelven a escapar y terminan asentándose tras siglos de vida errante en Palestina).

La riqueza agrícola del territorio y el crecimiento de una población atada a la tierra llevan a que se realicen obras de ordenación del territorio y de gestión de la cosecha que permitan el aumento de la producción y su reparto de modo óptimo (para subvenir puntualmente a desequilibrios zonales y los efectos de años poco productivos). El sistema económico se complejiza en su gestión, lo que lleva a una merma progresiva de los mecanismos de consenso y a una concentración del poder decisorio en un grupo cada vez más reducido y potencialmente eficaz. K. Wittfogel insistió en que este proceso de elitización se había producido como consecuencia de la construcción de complejas canalizaciones que necesitaban una fuerte centralización de los órganos rectores a los que se dotase de un poder de decisión incontestable (lo denominó despotismo hidráulico). En la actualidad se piensa que el control de los mecanismos de distribución (de los que dependía la vida de grupos enteros de población en caso de malas cosechas) son fundamentales en el encumbramiento de los gobernantes a un estatus que minimizase cualquier intento por parte de la sociedad de intervenir en el proceso decisorio de la distribución.

3.1.2. BUROCRACIA, RELIGIÓN Y DESPOTISMO

La mayor complejidad que proviene de grupos poblacionales numerosos y que generan un excedente gestionado de modo centralizado se

plasma en el aumento de los especialistas a tiempo completo que cumplen una serie de cometidos de modo más eficaz. Así surgen especialistas en la confección de productos de uso común (alfarería, metalurgia) y en la adquisición de materias primas (comerciantes) que abastecen a los campesinos de útiles de trabajo cada vez más eficaces. A su vez los artesanos, al aumentar en número y en dedicación y para justificar su nuevo papel social, empiezan a crear objetos de una calidad formal notable, que abastecen a las elites y los templos; objetos suntuarios y arte religioso en mayor número y materiales más duraderos que hacen que la iconografía (y la arquitectura) legada por estas civilizaciones originales sea impresionante.

El aumento de la complejidad de la economía y sobre todo del control sobre la misma (organizar la distribución requiere conocer perfectamente lo que se ha producido y dónde se ha almacenado) conlleva el aumento del número de los especialistas en la administración, que se dotan de un sistema de memorizar informaciones contables, recopilarlas y ordenarlas que a la larga consolida los diversos sistemas de escritura generados por las civilizaciones originales. Esta burocracia profesional se autojustifica dotando a su saber de caracteres ocultos (la escritura es mágica, sagrada y se tardan decenios en dominarla) y tendiendo a complejizar su estructura interna.

Junto a los burócratas aumentan otros especialistas a tiempo completo en el control del sistema: los jefes, los militares y especialmente los sacerdotes. Los especialistas en la justificación ideológica cumplen un delicado papel en el origen y desarrollo de estas sociedades, ya que han de generar los mecanismos de su propia autojustificación (como los demás especialistas) y a la par los que justifiquen todo el nuevo entramado ideológico y social. Idean los modos de justificar la preeminencia de la elite por medio, por ejemplo, de los conceptos religiosos de jerarquía suprema perpetua, o imaginando un mundo divino a imagen del de los hombres (como una pirámide de poder). El papel del monarca se plantea como imprescindible (se trata de la sublimación del poder tiránico), se le estima el colmo de la bondad, se le imagina como el padre de todo el pueblo y por último, lo que resulta el medio de justificación más potente, se le diviniza o se le dice descendiente de una divinidad. El monarca cumple, gracias a la alquimia ideológica realizada por los especialistas de lo sagrado de las civilizaciones originales (de modo independiente, además), el papel de las divinidades identificadoras del grupo en el sistema previo; es visto como la encarnación de la sociedad y por tanto enfrentarse a él (incluso dudar de alguna de sus decisiones) es cometer un crimen de índole religiosa.

Como contrapartida a su papel fundamental en la consolidación del sistema los grupos sacerdotales crecen, se complejizan, se jerarquizan y diversifican las tareas que justifican su número y preeminencia. El control del tiempo y sus ritmos se convierte en una ocupación en la que se esmera en las civilizaciones originales la elite sacerdotal y en cierto modo desempeña el papel de cohesión social que antes se concretaba en los cultos de solidaridad. Conocer el tiempo sagrado es desentrañar los secretos del universo y de los Dioses y hacer a los hombres partícipes de la divinidad. Su influencia aumenta como consecuencia de su capacidad imaginaria para prever el futuro (el tiempo que todavía no llegó, un modo de control sutil sobre el calendario) e indicar a los hombres las pautas para actuar en consecuencia (asesorando al soberano en la toma de decisiones —un medio de controlarlo—, planteando la época de siembra, los ritos para que el mundo siga su curso y el sol se levante cada día). Fundamentales en el equilibrio del mundo, los sacerdotes desarrollan una serie de otros saberes de tipo médico y científico, potencian el ritual, la simbología, la iconografía, la arquitectura, la teología, monopolizando en cierto modo la cultura. Además no hay que olvidar que en las civilizaciones originales los templos cumplen muchas veces el papel de centros económicos de primer orden, bases de la red de intercambios y de distribución.

En última instancia los monarcas y la elite burocrática resultan tener unas raíces sacerdotales o sagradas evidentes y la religión, que consolida a la elite (a excepción quizá de los guerreros profesionales), se configura como el instrumento fundamental para conformar no solo la identificación del grupo (por medio de la mística del territorio —el hábitat circunscrito del que escapar es ahora, además, religiosamente erróneo—, la sublimación del soberano y el control del tiempo), sino también la moral y el sistema de control de los infractores (leyes y sistema judicial). Los pobladores comunes, por miedo primero a perder su calidad de vida y luego constreñidos por la fuerza, la presión ideológica y el interés, terminan convirtiéndose en súbditos y su papel secundario se basa también en justificaciones de índole religiosa. Se generan sistemas de explicación mítica y religiosa del *statu quo* social que confirman a estas primeras civilizaciones humanas como las que fueron capaces de generar y tolerar un mayor grado de desigualdad y de diferencia entre el estatus, el poder y las prerrogativas de sus gobernantes (especialmente de su monarcas divinos) y los hombres comunes.

3.1.3. SISTEMAS PIRAMIDALES FRENTE A SISTEMAS HORIZONTALES

Pero estos modelos de terrible desigualdad no serán comunes, aunque sí resulten una posibilidad que, con diversidades y particularidades, pueda convertirse en tendencia en momentos muy distintos y en sociedades variadas. De hecho y en una síntesis muy generalizadora, pero que puede ofrecer instrumentos para relativizar el valor del estudio de las civilizaciones originales, cabría desentrañar dos grandes extremos entre los que se gradúan las diferentes sociedades humanas: el modelo piramidal y el horizontal.

En el modelo piramidal la sociedad tiende a dotarse de un sistema de jerarquías que concentran los mecanismos de decisión en un grupo restringido (o un individuo) en el que se delega el poder máximo, las civilizaciones originales ofrecerán un elenco de instrumentos que se utilizarán por parte de muy diversas otras sociedades en momentos distintos (por ejemplo los reyes griegos helenísticos o los emperadores romanos harán uso de la divinización del monarca, como veremos, como instrumento de control político, como habían hecho durante milenios los egipcios).

En el modelo horizontal la sociedad, aunque delegue ámbitos de decisión en alguno de sus miembros preeminentes, pone en juego una serie de mecanismos para controlar el estatus de los gobernantes e impedir que se doten de los medios para soslayar la voluntad consensuada del grupo y configurar un modelo piramidal. Una serie de prácticas de carácter religioso cumplirán la función de dispersión del poder, de socialización de las decisiones. Los ritos de crítica (que potencian en ciertas circunstancias la burla contra los gobernantes o poderosos) o incluso de inversión (que generan una inversión temporal en el seno de la fiesta religiosa del estatus de los miembros del grupo), impensables en un sistema piramidal, cumplirán una función simbólica importante. La adivinación, que busca determinar imaginariamente la voluntad de los dioses (o los antepasados) puede resultar un complejo ritual en el que el grupo social sea el que termine consensuando la interpretación (la que resulta más aceptable para la comunidad), un modo diferente de lo que ocurre en los modelos piramidales donde el control del conocimiento de lo futuro estará en manos de sacerdotes cercanos al monarca o a la elite detentadora del poder. Los ritos de solidaridad, que incluyen algún tipo de reparto, serán también fundamentales: por ejemplo banquetes y fiestas en los que la provisión es desigual (son los más ricos los que proveen), pero sin generarse fuertes relaciones de subordinación (al realizarse el reparto en un contexto sagrado no se refuerza la posición social de los poderosos

sino la solidaridad grupal que establece el Dios o los Dioses que presiden imaginariamente el ritual, como ocurría en muchas fiestas en la Grecia antigua), un modelo bien diferente del que en las sociedades piramidales convierte el reparto en una dádiva y a los beneficiarios en súbditos anulados. La justificación religiosa de la desigualdad no resulta, por tanto, un imperativo de toda religión, sino un desarrollo específico que tiene en las civilizaciones originales su momento nuclear.

3.2. LAS RELIGIONES DE MESOPOTAMIA

3.2.1. UNIDAD, DIVERSIDAD Y RIQUEZA

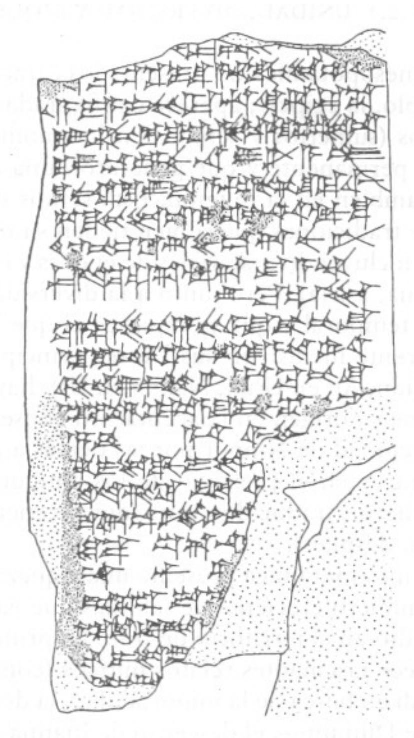
La civilización mesopotámica no presenta los caracteres unitarios que tiene, por ejemplo, la egipcia; aparece configurada por una mezcla de grupos humanos (sumerios y semitas en los momentos formativos), sin una unidad permanente y que generaron una diversidad política que se refleja también en la religión. Ésta se nos presenta como una acumulación de tradiciones que si bien tienen su origen en la cultura sumeria fueron incluyendo materiales de épocas y culturas posteriores (acadia, babilonia, asiria). Pero junto a la diversidad, que es también local y no solo temporal y que ejemplifica el que la religión de cada ciudad sea diferente incluso en sus Dioses principales (Enlil en Nippur, Enki en Eridu, An en Uruk, Nanna en Ur), hay una cierta unidad de base que tiene su origen en la aceptación consensuada del sistema teológico de la ciudad de Nippur por las demás a partir de mediados del II milenio a.e. y en el prestigio de los antiguos textos religiosos sumerios, que fueron traducidos, copiados y venerados hasta el siglo VI a.e. (e incluso después).

La religión mesopotámica presenta una riqueza asombrosa que se encierra en el número creciente de tablillas que van surgiendo desde hace siglo y medio en el territorio de Irak. La primera literatura de la humanidad ofrece fascinantes relatos míticos (como las andanzas del héroe Gilgamesh en busca de la inmortalidad, la descripción del paraíso —la tierra de Dilmun—, el descenso de Inanna-Ishtar al inframundo o el mito del diluvio), plegarias completas dirigidas a los Dioses (como los himnos a Enlil, a Ishtar o a Marduk), oráculos y profecías o

rituales (como el de año nuevo o el de reparación de un templo). Esa religión de los letrados y de la elite siguió viva durante tres mil años e influyó en muchos motivos arcaicos y mitológicos que aparecen en la Biblia y que por su intermediación se han transmitido al imaginario occidental.

3.2.2. EL DESTINO SERVIL DEL GÉNERO HUMANO

El papel que cumple el hombre en el mundo lo especifica el *Poema de Atrahasis* (ilustración 23), obra fechada en torno al 1700 a.e. y que narra el origen de la sociedad humana. Antes de que existieran hombres los Dioses debían subvenir a sus necesidades y se dividieron en dos grupos, por una parte los grandes Dioses, los jefes, llamados Anunnaki, y por otra los Dioses menores, los Igigi, sometidos al trabajo para mantener a los primeros, el texto dice:



23. Tablilla con la narración del diluvio del *Poema de Atrahasis*. Firmada por el escriba Kasap-Aya, y fechada en el año doce del reinado de Ammi-Saduqa (rey de Babilonia, 1646-1626 a.e.).

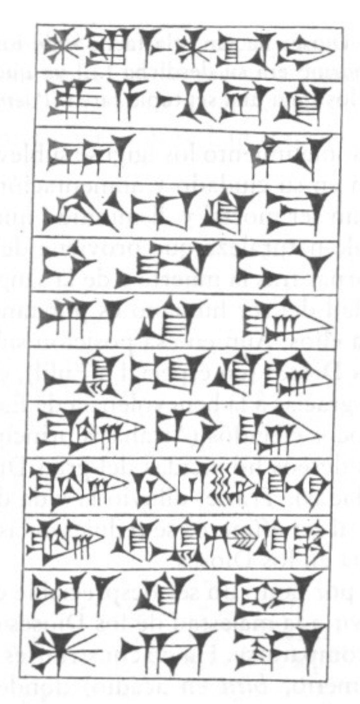
> Cuando los Dioses hacían <la faena> de los hombres trabajaban y penaban, enorme era su desdicha [...] ya que los grandes Anunnaki imponían a los Igigi una séptuple tarea (*Poema de Atrahasis* I, 1-6).

Hartos de su sometimiento los Igigi se sublevan, y los Dioses soberanos se resienten en su ciudado y alimentación, por lo que deciden crear al hombre, un ser mortal y disminuido que no se rebelará. Se le crea con una doble naturaleza que proviene del barro de la tierra al que habrá de retornar tras la muerte y de la sangre vertida de un Dios menor. La finalidad del ser humano es por tanto servir a los Dioses produciendo para ellos. Aun en esa posición subalterna molestan los hombres a ciertos Dioses (en especial a Enlil), que tramó su destrucción, y solamente gracias a la benevolencia de Ea (Enki en la apelación sumeria), unos pocos elegidos (Atrahasis principalmente) se salvaron en un arca de los deseos homicidas del gran Dios (materializados en las aguas desbordadas). Tras el diluvio la vida del hombre se recortó aún más para que al ser efímeros se redujesen las molestias que su sola presencia producía en los Dioses.

El hombre es por tanto un ser despreciable cuya vida tiene el sentido único de servir a la majestad de los Dioses con los que no puede ni remotamente compararse. Ha de construirles casas espléndidas, los templos (*e* en sumerio, *bitu* en acadio) donde están presentes por medio de sus estatuas realizadas en piedras y metales preciosos y revestidas de magníficos ropajes. Las estatuas han de ser alimentadas, paseadas en procesiones y para ello un clero numeroso actúa en el papel de subalternos directos del Dios.

3.2.3. EL MONARCA, SUS SÚBDITOS, LOS DIOSES Y EL ORDEN CÓSMICO

El monarca es un pastor de hombres encumbrado para que canalice el servicio de sus súbditos en favor de los Dioses. Pero este papel ancilar, que parece contrastar con el estatus divino del monarca egipcio, como ya constató H. Frankfort, no es más que teórico. El rey se denomina hijo de la divinidad, a veces se dice escogido por una Diosa como amante (esposo querido de Inanna se autoproclama, por ejemplo, en una inscripción: ilustración 24), se le ofrece culto y su papel en el festival del nuevo año indica que actúa como un gozne ritual sin el cual el tiempo no podría continuar (por ejemplo, cumple una hierogamia —cópula sagrada— que potencia el crecimiento vegetativo, pero también actúa renovando el mundo como en una rememoración de la cosmogonía). En realidad el mundo de los Dioses es el que está ideado

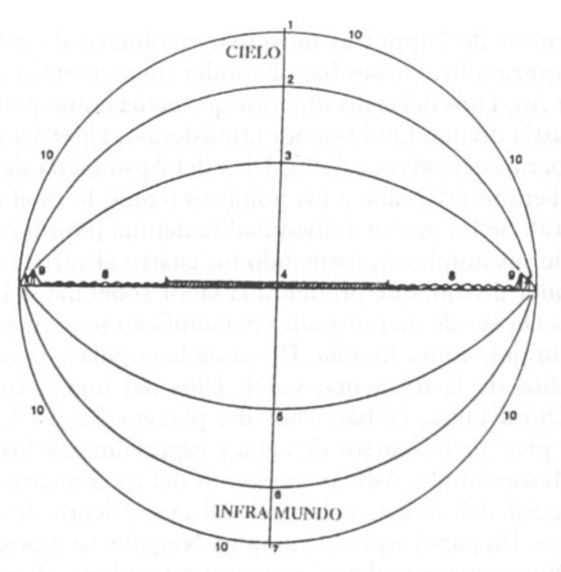


24. Inscripción sumeria sobre ladrillo del rey de Isin Isme-Dagan (1953-1935 a.e.); dice el texto: «Isme-Dagan, señor de Nippur, sostén de Ur [...] de Eridu, pontífice de Uruk, rey todopoderoso de Isín, rey de Sumer y Akkad, esposo querido de la Diosa Inanna».

según las normas que rigen el mundo del monarca y el hombre está sometido a los Dioses según el mismo esquema ideológico por el cual el soberano recibe el sometimiento de sus súbditos.

La religión en Mesopotamia cumple un indudable papel de sostén de las desigualdades, no permitiéndole al súbdito más cometido que el de serlo, enjaulado en un destino común de servidumbre a los Dioses y al monarca que los representa en la tierra.

El monarca en la fiesta del nuevo año consolida durante un nuevo periodo de tiempo el mundo ordenado, que los mesopotamios ya en el primer milenio a.e. (y a pesar de divergencias y contradicciones) estimaban como una esfera (ilustración 25). En el centro se encontraba la tierra emergida rodeada de agua salada, por encima de ella se situaban cuando menos tres cielos; en el primero habitaban los Dioses astrales, en el segundo los Dioses celestiales (los Igigi) y en el superior mora An (Anu en acadio). Por debajo de la tierra se encontraban los tres mundos inferiores, el primero residencia de Nergal, donde van



25. Cosmología mesopotámica (sistematización del primer milenio a.e.) según Jean Bottero: 1) cielo superior, residencia de An; 2) cielo intermedio, residencia de los Igigi; 3) cielo inferior, residencia de los Dioses astrales; 4) tierra; 5) inframundo superior, residencia de las sombras de los muertos; 6) inframundo intermedio, Apsu, residencia de Enki; 7) inframundo inferior, residencia de los Anunnaki; 8) mar que rodea la tierra; 9) montes del fin del mundo; 10) océano cósmico.

los muertos, el segundo el Apsu, morada de Enki (Ea en acadio), y el último la morada de los Anunnaki. Todo el círculo cósmico estaba a su vez rodeado del océano y el mayor temor era que las aguas volviesen a su posición original en la que lo de arriba y lo de abajo no estaban diferenciados y todas las aguas revueltas impedían la vida no solo a los hombres sino también a los Dioses (a excepción de los acuáticos).

3.2.4. UNA TEOLOGÍA COMPLEJA

El politeísmo mesopotámico es impresionante: más de un millar de Dioses cumplen muy diversos cometidos naturales y culturales y aunque en algunos casos sabemos que el teónimo no es otra cosa que un epíteto local (por ejemplo Ningirsu es una apelación en el estado de Lagash del Dios Ninurta), en la gran mayoría de las veces tras un nombre diferente se esconde una divinidad distinta.

La síntesis de Nippur es un trabajo teológico de sistematización que jerarquiza a los Dioses bajo el poder de una tríada suprema formada por An, Dios del cielo superior que actúa como patriarca ocioso de la dinastía divina, Enlil («señor atmósfera»), Dios del aire atmosférico y soberano efectivo, y Enki, Dios del Apsu (agua dulce subterránea) y soberano favorable a los hombres (como lo es el riego para la agricultura). Se les une una divinidad femenina (Nintu o Mammi son algunos de sus nombres), formando los cuatro el vértice de la pirámide del poder divino, que prefigura la labor soberana del monarca.

Otros Dioses de menor poder personifican fenómenos atmosféricos y naturales, como Inanna, Diosa de la cópula y la reproducción, Ishkur, Dios de la tormenta, Gibil, Dios del fuego, Utu, Dios Sol, Nanna, Diosa Luna, Dilbat, Dios del planeta Venus. Enbilulu es el Dios que protege los cursos de agua y especialmente los dos grandes ríos de Mesopotamia, Ashnan es el Dios del crecimiento de la plantas y en especial del cereal, Lahar, el del crecimiento de los animales domésticos. Un papel especial cumplen Nergal y su esposa Ereshkigal, son los Dioses que presiden el reino inframundano, donde van a morar las sombras, restos inmateriales de los muertos (*gedim* en sumerio y *etemmu* en acadio). Otra serie de Dioses actúan como patrones de diversas actividades: Nisaba de la escritura, Enkimdu de la agricultura, Dumuzi del pastoreo, Nin-simug de la metalurgia, Nin-zadim del trabajo de las piedras preciosas.

Con la semitización progresiva este politeísmo del que sólo se han dado algunas pinceladas superficiales reduce su número y mitiga el naturalismo de sus identificaciones. Cambian algunos nombres: Shamash en vez de Utu, Adad en vez de Ishkur, Sin en vez de Nanna, y sobre todo aumenta la importancia de Ishtar, Diosa que aúna los cometidos de Inanna y Dilbat y preside casi en solitario la feminidad divinizada. En la época posterior (a partir de mediados del II milenio a.e.) surgirán Dioses que representan entidades políticas y a los que se intenta dotar de un carácter soberano y encumbrarlos en la pirámide jerárquica; es el caso de Marduk, Dios tutelar de Babilonia (y figura principal del *Poema de la creación*), o Assur, Dios tutelar de Asiria.

Junto a los Dioses aparecen también unos seres sobrenaturales dañinos, los *udug* (*utukku* en acadio) o los *asag* (*asakku*); los Dioses castigan por su intermediación las faltas que los hombres cometen contra ellos, son el origen del mal en el mundo y su actuación tiene paralelos con las de las fuerzas de represión de las que dispone el monarca.

3.2.5. RELIGIONES E INFLUENCIAS

Mesopotamia, como tierra de múltiples imperios y famosos conquistadores ha producido notables influencias, algunas de las cuales, aunque por vías intermedias, han perdurado hasta la actualidad. Crisol de religiones, generadora de los primeros relatos sobre las hazañas de Dioses y seres humanos, ha configurado un imaginario religioso y mitológico que rastreamos en muy numerosos pueblos semitas, en particular los occidentales (diseminados desde el Levante hasta la Península Ibérica o el norte de África), para los que poseemos en ocasiones una documentación muy rica a pesar de que también presenten desarrollos propios; destacan las religiones de eblaítas, cananeos, ugaríticos, y ya en el primer milenio a.e. la religión fenicia y cartaginesa, o la de los diversos reinos árabes pre-islámicos en los siglos posteriores al cambio de era.

Los relatos mesopotámicos explican buena parte de las narraciones más fascinantes del Génesis bíblico, cuya influencia en el cristianismo y el islam no se puede desdeñar (pensemos, por ejemplo, en el episodio del diluvio). Esta influencia hacia Occidente, que será constante, también se produjo hacia el Norte; así las creencias de los hititas, indoeuropeos que dominaron la Península Anatólica e incluso el Levante hasta los albores del primer milenio antes de la era, muestran un impacto muy profundo de la religión mesopotámica. Babilonia, la ciudad más importante de esa parte del mundo durante milenios, se convirtió en un centro de intercambio religioso (recordemos los cambios que se propiciarán en el judaísmo durante el exilio en esta gran capital).

Pero Mesopotamia también fue zona de conquista y tierra de mestizaje religioso. La religión de Mitanni, que aunaba las influencias indoiranias con la base de la religión de Mesopotamia, floreció hace 35 siglos en el norte de la cuenca del Tigris y el Éufrates. Mil años más tarde otro pueblo iranio, los persas, tomó el control de Mesopotamia y la influencia de su religión permeó el territorio y más allá. Dos siglos después, con la conquista por Alejandro Magno de Babilonia, la cultura griega tomó contacto directo con la mesopotámica, generándose un mestizaje en el que, por ejemplo, las depuradas técnicas mesopotámicas de adivinación basadas en los movimientos planetarios se diseminaron por todo el mundo mediterráneo (y conforman, aún hoy, esa faceta cotidiana en la «racional» vida del hombre moderno que es la astrología). Mesopotamia y la ciudad de Babilonia fueron terreno disputado entre las dos potencias en choque en los primeros siglos de la era, Roma por una parte, los partos y luego los persas sasánidas por la

otra. Los Dioses de Roma y los Dioses iranios convivirán en Mesopotamia con las milenarias divinidades sumerias, babilónicas, asirias, con el Dios de los judíos, de los cristianos y con tantos otros Dioses de otros diversos grupos (maniqueos, mandeos) que caracterizaron esta tierra de mestizaje que, a partir del 634, en que comienza la expansión musulmana sobre el territorio, pasará a tener como religión el islam, cuyo monoteísmo estricto relegará al olvido a las milenarias divinidades de Mesopotamia, tolerando solamente las otras religiones del libro en calidad de minorías.

3.3. LA RELIGIÓN EGIPCIA

3.3.1. LA TEOCRACIA EGIPCIA

El sistema estatal egipcio era una teocracia estructurada en torno a un monarca divino que presenta un grado de sublimación extraordinario como testifican, por ejemplo, los títulos reales que porta. Se identifica con Horus, el Dios halcón que en la teología menfita aparece como el primer faraón que controló el Bajo y el Alto Egipto tras la concesión de este último por parte de Gueb (el Dios tierra). A partir de la dinastía IV (*circa* 2600 a.e) se le nombra también hijo de Re (Dios del sol). En el imperio nuevo (1555-1080 a.e.) el monarca difunto sube a la barca del sol y lo acompaña en su travesía y en otra tradición muy antigua al morir se asocia con el Dios Osiris. Por otra parte se convierte en la hipóstasis a nivel visible de Maat, la personificación del orden cósmico; el rey hace que Maat impere en la tierra y por tanto que el mundo no caiga en el desorden que simboliza Isfet.

El monarca tiene algo de todos estos Dioses pero a su vez es un Dios encarnado con personalidad propia al que se ofrece culto tras la muerte. Su calidad de Dios y hombre le permite desarrollar el papel fundamental de mediador entre el mundo divino y el humano, actuando como vínculo que enlaza ambas realidades. Es un Dios-rey-sacerdote cuya finalidad es mantener el orden cósmico (y político) mediante el ritual para garantizar que el mundo seguirá día tras día y que la riqueza y la prosperidad bañarán la tierra egipcia (y que el Nilo crecerá correctamente).

Se sublima su figura convirtiéndolo en un Dios bueno y un padre solícito, pastor de los hombres que son el ganado de la divinidad. El

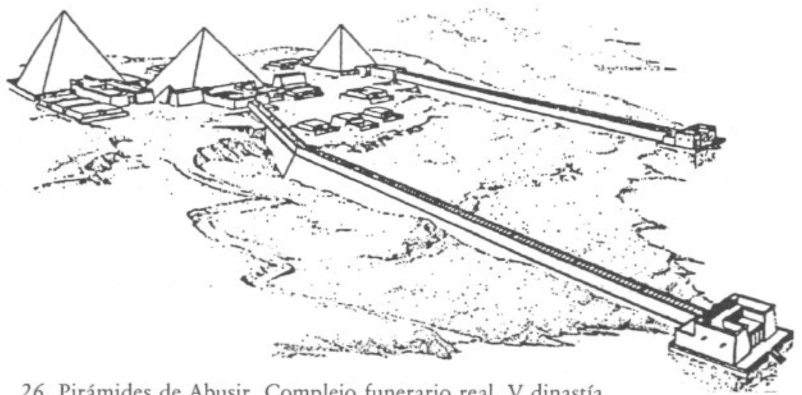
mayor grado de centralización que requirió en Egipto la dependencia de las crecidas caprichosas del Nilo (la distribución tenía que ser instaurada de un modo muy perfecto en todo el sistema ecológico-económico que forma el país) conformó un poder central tan incontestable que se justificaba en la no pertenencia del rey a la misma especie que sus súbditos; Dios además de hombre estaba por encima del universal social que es el tabú del incesto (solamente sus hermanas poseían la misma sangre y realizaba con ellas un matrimonio de estatus).

Dios y hombre a la vez, asume plenamente su calidad de divinidad tras la muerte, que actúa como una iniciación apoteósica. Su tumba se considera una miniatura del universo y su pirámide se convierte en una escala mística (una montaña cósmica) cuyo ascenso transforma al rey-hombre en rey-dios: «Me purifiqué en la altura, donde se purifica Re, construí la escalinata (pirámide), subiré la escalinata» (*Textos de las pirámides*, 142).

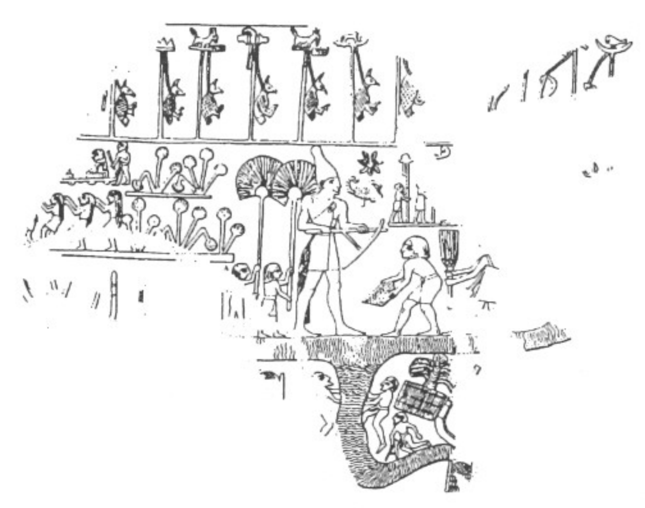
Símbolos del estatus sobrehumano de sus dueños pero también de la capacidad de controlar mano de obra, las pirámides (ilustración 26) siguen hoy en día testificando el enorme poder que en la civilización egipcia se toleró que se concentrase en las manos de un solo hombre y la iconografía, incluso de las épocas más antiguas, figura al monarca como un ser superior (ilustración 27).

3.3.2. «VIVIR» EN EL MÁS ALLÁ

El pueblo egipcio creó un sistema complejísimo de cuidados para el muerto que comenzó como un rasgo más de la teocracia (era un medio más de demostrar el extraordinario estatus del rey) pero que se fue abriendo progresivamente desde el imperio antiguo a grupos más



26. Pirámides de Abusir. Complejo funerario real. V dinastía.

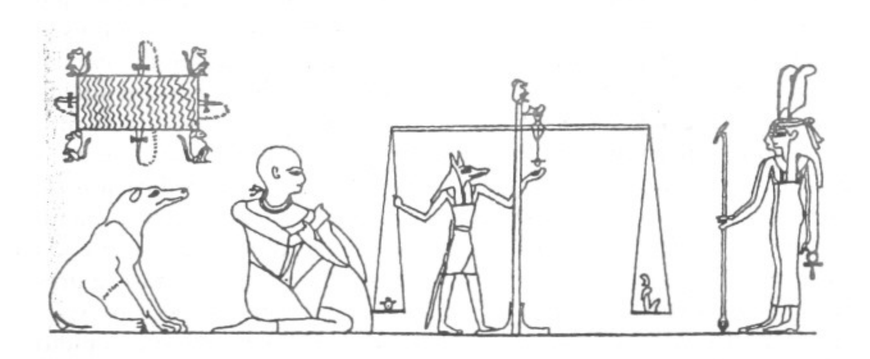


27. Paleta del rey Escorpión. Hieracómpolis, 3100 a.e. El monarca aparece representado arando.

numerosos; primero a los familiares del monarca, luego a cortesanos y finalmente a cualquiera que pudiera pagar los rituales. A imagen del rey, que asume su carácter divino tras la apoteosis de la muerte, del mismo modo los mortales comunes creen poder llegar a vivir después de la muerte. Para ello se creó un sistema de mantenimiento del cuerpo lo más lejos posible de la corrupción por medio de la momificación (la base natural era el enterramiento en la arena, que desecaba el cuerpo llegando a resultados parecidos en los casos más favorables). Este procedimiento ilustra una sensibilidad muy especial hacia el cadáver (en vez de repugnar se intenta su conservación). El cadáver era el inquilino privilegiado del templo funerario, morada visible en la que se rodeaba de riquezas (o sustitutos equivalentes) que le permitiesen mantener su estatus en el más allá. A su vez, el mantenimiento del templo funerario requería de un grupo de sacerdotes encargados de realizar correctamente las ceremonias y subvenir a su funcionamiento.

Tanto esmero (y tanto gasto) para y por el difunto convirtió a los egipcios en ejemplo de atesoramiento de riquezas y dedicación de esfuerzos a un objetivo no directamente rentable; cada muerto era un devorador de riquezas y parte de los excedentes de una sociedad poco dispuesta a agresiones externas y campañas militares costosas se drenaba hacia la satisfacción de un mundo plenamente imaginario. Artesanos, pintores, sacerdotes, arquitectos se dedican a tiempo completo al servicio de un más allá al que antes sólo accedía el rey pero que luego se había convertido en moneda común.

El muerto se pensaba uno y múltiple morando tras su defunción en diversos lugares en una mezcla de creencias que es una marca definitoria del pensamiento egipcio. En primer lugar se le imagina viviendo en su tumba, comiendo de las ofrendas, cuidado y mimado por sus servidores (aunque solamente fuesen estatuillas a las que se dota imaginariamente de vida por medio del rito). El cadáver es tratado física y ritualmente para que pueda revivir y llevar una existencia semejante a la que le correspondía en vida de acuerdo con su posición en la sociedad. Pero el muerto se asimila también a Osiris y se piensa que habita para siempre en lugares semejantes a aquellos en los que moran los vivos, aunque en localizaciones distintas (no viven en el mundo de los hombres). Para llegar allí se multiplican los itinerarios imaginarios, caminos de la muerte que detallan los diversos textos funerarios y que dependiendo de la época narran encuentros con monstruos, juicios infernales (ilustración 28), acertijos, enigmas y contestaciones correctas a las preguntas de los guardianes con los que se ha de topar. Gracias a la sabiduría escrita en los textos funerarios el muerto sabe a qué atenerse, tiene libre el camino para desembocar en el más allá donde pasa sus días como lo haría en la tierra, en una felicidad que no busca otra imagen para expresarse que lo cotidiano. Pero existen otras localizaciones *postmortem*, como el catasterismo (transformación en estrella), que ilustran la diversidad del imaginario religioso egipcio. Del mismo modo que hicieron a un hombre Dios para encumbrarlo más allá de toda duda, hicieron vivos a los muertos y Osiris, Dios de los muertos, se convirtió en las invocaciones rituales en el «soberano de los vivos», en una inversión semántica muy ilustrativa de la mentalidad egipcia.



28. Pesado del alma. Papiro de Berlín P3001. Dinastía XXI (1069-945 a.e.).

3.3.3. DIVERSIDAD Y SISTEMATIZACIÓN

Egipto, unificado política, militar y ritualmente por su Dios-sacerdote-rey, no era un país homogéneo y coexistieron tradiciones religiosas locales muy numerosas que se testifican en momentos de menor presión centralizadora o cuando la residencia real cambia y se privilegian los desarrollos teológicos de la nueva capital. En el espacio pero también en el tiempo aflora una diversidad que la documentación solamente esboza, dado su caracter no homogéneo (hay documentos numerosos en ciertos momentos y una falta de los mismos en otros). No hay por tanto una teología única que pueda servir de guía y en muchos casos cuando se intentan sistematizaciones se realizan por medio de superposiciones que tienen que ver directamente con circunstancias políticas específicas (la preeminencia especial de una ciudad, un distrito, o un grupo sacerdotal influyente). Tampoco el modelo teológico egipcio es sistemático, los Dioses presentan caracteres de multiplicidad (pero también de unicidad) que ilustran los usos diversos de la teología (desde la religión del poder a la intimidad de la religión personal, desde los cultos de la elite a la religión popular, menos conocida por detentar la escritura los grupos dirigentes). Así surgen relatos muy diversos para explicar un mismo hecho religioso, lo que convierte a la religión egipcia en un arcano en el que solamente navega airoso el egiptólogo especialista.

La diversidad de orígenes hace que el politeísmo egipcio resulte especialmente complejo, con Dioses locales muy numerosos y dotados de las máximas prerrogativas; así, por ejemplo la Diosa buitre Nejbet, patrona de la ciudad de Nejeb, engendra el mundo en la cosmología de esta ciudad al pronunciar siete palabras o lanzar siete flechas, pero en la ciudad de Esna un papel semejante lo desempeñaba Metier (la vaca primordial). La sistematización necesaria de todas estas tradiciones llevó a la distinción entre Dioses grandes y pequeños, siendo los primeros más dignos de culto pero manteniendo los segundos poderes que tienen que ver con su especialización en ciertos cometidos. Así algunos Dioses tomaron aspectos soberanos que resumen su papel destacado en todo Egipto en momentos especiales: el caso más conocido es el del Dios Amón, cuya preeminencia en el Imperio Nuevo contrasta con su modesta posición entre los Dioses del Imperio Antiguo. Se les da culto en algunos casos bajo la advocación «rey de los Dioses», equiparando la posición del Dios entre la caterva divina a la del monarca en el mundo. Este mismo epíteto lo llevan, por ejemplo, Horus, el Dios halcón asociado de antiguo a la realeza o Re, el Dios sol, que con su primer ministro Thot (representado como un hombre

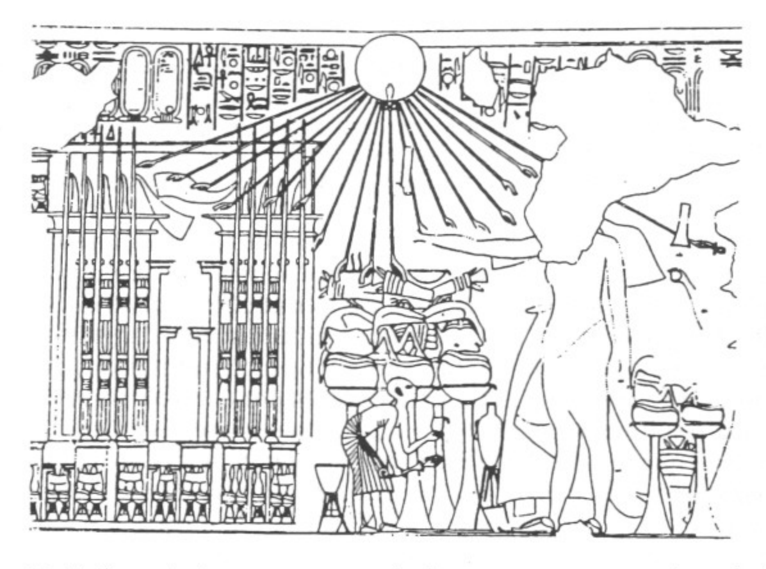
con cabeza de ibis), Dios escriba, forma una díada que hunde sus raíces en la imagen bien real del monarca y su visir. Esta transposición del Dios y el monarca terminó en el Imperio Nuevo cuajando en la idea de que los Dioses habían gobernado sobre Egipto en una época pretérita. Ptah, Dios de Menfis, Re, su hijo Shu, Gueb, el Dios tierra, sus hijos Osiris y Set, Horus, Thot y Maat habían precedido al monarca hombre-dios en el trono egipcio. Estos Dioses principales recibían cultos específicos, aceptados en todo el territorio egipcio, convirtiéndose mientras duraba la ceremonia que los honraba en los depositarios de la potencia sagrada de modo casi exclusivo. Esa tendencia, denominada henoteísmo (considerar durante el acto de culto a la divinidad honrada como depositaria principal de la potencia sacra), abrió una vía a la unificación de la teología egipcia que tiene un destello especialmente relevante en el reinado de Ajenatón.

3.3.4. LA REFORMA DE AJENATÓN

La reforma de Ajenatón se produjo a mediados del siglo XIV a.e. y consistió en potenciar una adoración exclusivista al Dios Atón (el disco solar, cuyo culto se testifica de todos modos desde *circa* del 1500 a.e.) que el rey, que actuó como principal propagandista, situó en el máximo rango cultual. Si bien al principio no se modificaron las plegarias, progresivamente se tendió a desdotar de potencia a las demás manifestaciones divinas y dar a Atón características holísticas en invocaciones de nuevo cuño. Se le denomina «primero de los vivientes», creador de la tierra y de los hombres, aparece como Dios claro, Dios del día frente a la indeterminación de la noche, es un Dios que genera y forma a los hombres, crea «el nacimiento en la mujer» y «nutre al niño en el vientre de su madre», es Dios de las estaciones, y su ritmo armónico resulta siempre positivo para los seres humanos. Simbolizado en el disco solar (el sol visible) es un Dios con vocación internacional, no solo ha creado a los egipcios, sino también a los extranjeros y los nutre según un símil puramente egipcio que aparece en el *Himno a Atón*:

> Has puesto un Nilo en el cielo para que desde allí caiga sobre ellos, [...] para regar sus campos [...] mientras el verdadero Nilo brota del mundo inferior para Egipto

Atón, Dios creador y sustentador, tiene un único intermediario que es el rey Ajenatón (ilustración 29); las palabras del himno, desde sus casi tres milenios y medio de antigüedad, todavía sobrecogen,



29. El disco solar lanza sus rayos terminados en manos que tocan el templo, las ofrendas y a Ajenatón (la cara fue martilleada tras el fracaso de las reformas). Tumba de Merire, El Amarna.

aunque no podamos desdeñar analizarlas como un documento de carácter también político:

> Tú apareces hermoso en el horizonte del cielo, oh Atón vivo, primero entre los vivientes. Cuando te alzas por el horizonte de levante llenas de hermosura todos los países. Eres justo, grande, esplendoroso, y te elevas sobre todos los países; tus rayos abrazan los países hasta los confines de todo cuanto has hecho. Eres Ra, y alcanzas hasta sus extremos y los subyugas para tu hijo amado; y aunque estés lejos, tus rayos caen sobre la tierra [...]. ¡Tú solo dios, ninguno hay como tú! Tú creaste la tierra conforme a tu voluntad, estando solo: la humanidad, los ganados, todos los rebaños, todo cuanto sobre la tierra camina sobre sus pies, y cuantos hay allá arriba, volando con sus alas [...] Señor de todos los países, que te alzas para ellos, tú, Atón diurno, grande en majestad [...] Tus rayos tocan todos los campos; cuando tú te alzas, viven y florecen para ti. Tú haces las estaciones para alimentar a todos los que hiciste: el invierno para refrescarlos; el calor para que disfruten de ti. Tú hiciste el cielo lejano para alzarte en él, para ver todo cuanto hiciste. Solo estás, y te alzas en tu forma como el Atón viviente, apareces y brillas, estás distante y cercano, de ti solo sacas millones de formas: ciudades, poblados, campos, el río [...] Nadie te conoce, sino tu hijo Ajenatón, porque le has dado el conocerte en tus planes y en tu poder. La tierra empezó a existir por tu mano

> del mismo modo que también los hiciste a los hombres. Cuando te has alzado, ellos viven; cuando te pones, ellos mueren. Porque tú eres la vida misma; por ti vivimos; los ojos están fijos en tu hermosura hasta que te pones [...] Como para todos los que corren sobre sus pies, por siempre, desde que hiciste la tierra, tú los suscitas para tu hijo, el que procede de ti, el Rey del Alto y del Bajo Egipto, Ajenatón.

Esta nueva teología intenta la abolición de los otros intermediarios, ni animales, ni difuntos, ni sacerdotes, ni templos: se puede rezar al Dios en cualquier lugar mientras luzca en el cielo el disco del sol. El culto de Atón conllevó una propaganda especialmente dirigida contra el Dios Amón, cuyo nombre se suprimió de monumentos en Egipto y de los territorios extraegipcios controlados por el rey. Y no hay duda de que resultó una amenaza para los demás Dioses este henoteísmo militante que presentaba tendencias casi monoteístas (que algunos investigadores presentan como influencia fundamental en la conformación ideológica del monoteísmo hebreo, lo que no parece estrictamente necesario; el intento de Ajenatón se explica por sí mismo sin necesidad de prefigurar los monoteísmos posteriores). El exclusivismo que trasluce el himno a Atón ha confundido a algunos investigadores que han hablado de auténtico arrebato místico por parte de Ajenatón, pero parece evidente que no era un rey místico y tras su reforma debieron esconderse intereses políticos muy determinados. El primero debió de ser la restauración de la ideología monárquica frente al poder cada vez mayor del clero de Amón; al presentarse como intermediario privilegiado frente a Atón cercenaba a los sacerdotes de Amón el argumento principal en la justificación de su preeminencia (ser los mediadores ante el gran Dios, incluso por delante del propio monarca). Pero el Dios Atón, fácilmente comprensible por cualquier hombre (algo diferente de lo que ocurría con el resto de las divinidades, netamente egipcias en sus características), Dios también de los extranjeros, tiene las características de un Dios de vocación universal. Un reino expansivo como el egipcio del Imperio Nuevo parecía necesitar un Dios fácilmente adaptable a súbditos no egipcios cada vez más numerosos y que se deseaba cohesionar por medio de los mecanismos ideológicos habituales. Atón cumplía perfectamente ese papel, resultando, por una parte, fácil de adorar y situando, por la otra, al rey en el centro del culto (como gran intermediario). Pero este instrumento fracasó al no ser asimilado correctamente por los propios egipcios, y la muerte del rey conllevó la disolución de la estructura cultual. El interés del intento de Ajenatón es que ilustra las tendencias universalistas en el seno de la religión de una civilización original; no se optó por asimilar por medio del sincretismo las religiones de los pueblos

conquistados sino que se intentó realizar una nueva síntesis sencilla, eficaz y de carácter cuasi-universalista (creando aunque por poco tiempo una religión que sirviera para cualquier cultor de modo independiente a su origen cultural o étnico).

3.3.5. CAMBIO Y PERDURABILIDAD

La reforma de Ajenatón acabará con la muerte del rey y sus sucesores condenarán la memoria de este intento y su promotor. La religión parece perdurar sin notables transformaciones (o con cambios acumulaticios) durante los siguiente mil años aunque se suceden conquistadores, incluso extranjeros (como los persas): los templos siguen construyéndose y los ritos cumpliéndose, los sacerdotes manteniendo el culto y el sistema ideológico haciendo perdurar el señorío de Maat. En 332-331 a.e. Alejandro Magno controlará Egipto pero no obligará a cambiar la religión, de hecho será la religión egipcia la que influirá en algunas características de la griega. Tras la visita al templo de Amón en el oasis en Siwa (los griegos asimilaban al Dios egipcio con Zeus), Alejandro se proclama hijo del Dios y Dios vivo (como cualquiera de los reyes egipcios), acepta la divinización como medio eficaz de sustentar el control político y hace entrar de modo claro en la práctica griega ese instrumento de control ideológico-religioso que idearon los primeros soberanos egipcios más de dos milenios y medio antes.

Fundará la ciudad de Alejandría, puerta de entrada y salida de influencias, ciudad cosmopolita y mestiza, abierta al Mediterráneo, a Asia y a África, crisol de influencias en un Egipto que se mantendrá en los modelos ancestrales de organización. El papel de Alejandría será clave en el surgimiento de cultos mixtos, que aunarán características de la religión ancestral egipcia con influencias de los modelos religiosos y culturales griegos. El modelo de culto mistérico griego se combinará con la teología egipcia para configurar los misterios egipcios, centrados en la diosa Isis, pero también en el Dios sincrético Sarapis (mezcla de Osiris y Apis), que se expandirán por todo el arco mediterráneo ya en época romana.También se desarrollará una gnosis sincrética, el hermetismo, que desvela una sabiduría oculta egipcia inmemorial derivada del Dios Thot al que se asimila con Hermes; los escritos herméticos greco-egipcios, como el célebre *Poimandres*, serán muy apreciados en el Renacimiento y son uno de los pilares del ocultismo occidental, que perdura hasta la actualidad.

Los monarcas greco-egipcios serán reyes Dioses y el primer soberano romano que tomará el control completo de Egipto, Augusto,

asumirá como medio de sustentar su poder la divinización: el culto al emperador se convertirá en religión oficial del Imperio Romano. Egipto será gobernada desde Roma por emperadores hijos de Dioses, que tras su muerte serán convertidos en divinidades, monarcas de carácter sobrenatural durante cuyos mandatos seguirán construyéndose templos según los modelos tradicionales, cumpliéndose los ritos fúnebres, dándose culto a Dioses más que milenarios. Habrá que esperar a la cristianización y luego a la islamización para que se transforme la religión egipcia en algo diferente a ese instrumento muy perfeccionado de control ideológico que se ideó en los albores del tercer milenio a.e.

3.4. LA RELIGIÓN DE LA CIVILIZACIÓN DEL VALLE DEL INDO

3.4.1. UN TESTIMONIO MUDO

Nos encontramos de nuevo, como en el caso de la prehistoria, ante una religión sin palabras, en la que los objetos no explican sus utilidades, una sociedad en la que solamente podemos intuir lo que pensaban los hombres que los crearon; pero en este caso no porque no escribieran (tienen un sistema diferente del cuneiforme desarrollado en Mesopotamia y del ideográfico utilizado en China), sino porque hasta el momento su escritura se ha resistido a ser descifrada (aunque los intentos llevados a cabo, como el de A. Parpola, esperan el consenso científico general y su desarrollo).

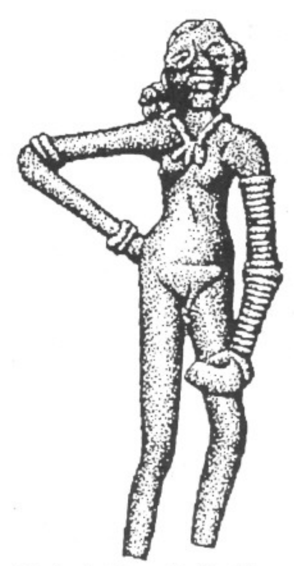
Es una civilización que en su etapa formativa (3500-2500 a.e.) forma parte de un sistema cultural extenso y con un cierto grado de homogeneidad que incluía las culturas aldeanas de Afganistán, Beluchistán, Turkmenistán, Elam e Irán y algunos especialistas se refieren a ella con el nombre de cultura proto-elamo-dravídica. Se sabe poco de los mecanismos de puesta en marcha de la civilización del valle del Indo, pero hacia el 2500 a.e. presenta características netamente urbanas con dos núcleos principales conocidos, Harappa y Mohenjo-Daro. Hacia el 1750 a.e. se tendió hacia sistemas posturbanos descentralizados a la par que aumentaba el desarrollo de la zona gangética y central del subcontinente indio. Ya con anterioridad al 1500 a.e. se produce un fenómeno de redimensión de esta civilización incluso antes de que surja en el norte de la India la civilización aria, cuya religión nos es bien conocida gracias a su literatura sagrada (los textos védicos), pero que ilustra una sociedad gentilicia y no ya una civilización original.

3.4.2. DIOSES, TEMPLOS, ANIMALES

La civilización que floreció en Harappa y Mohenjo-Daro presenta una notable homogeneidad, centrada en ciudades con configuraciones urbanísticas similares, tanto en los grandes centros como en los pequeños. Una de las hipótesis explicativas que se barajan defiende que se trató de una civilización teocrática, cohesionada por una una casta sacerdotal poderosa, que potenció las semejanzas al utilizar en todos los casos un modelo de índole imaginariamente sobrenatural.

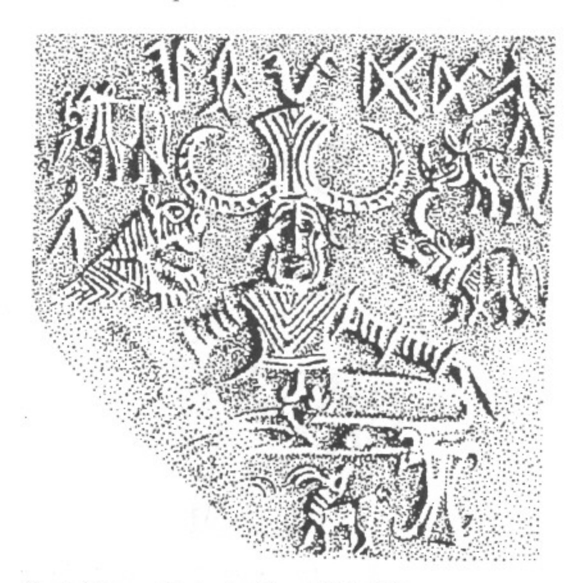
Al no disponer de textos esta hipótesis no puede tener una satisfactoria confirmación y el estudio solamente se puede basar en el análisis de las fuentes iconográficas, arquitectónicas, sigilográficas (sellos que han aparecido en buen número) y algunas estatuas que se estiman votivas. La arquitectura es la faceta menos parlante de la civilización del valle del Indo, puesto que en muy pocos casos existe la seguridad de que un edificio sea indiscutiblemente de uso sagrado; las instalaciones que aparecen en las zonas elevadas de las ciudades tienen sin duda un valor significativo especial, pero no podemos saber a ciencia cierta si son centros cívicos o cívico-religiosos.

La iconografía (la estatuaria y la glíptica) permite penetrar con mayor seguridad en el universo conceptual de esta cultura desaparecida. Una serie de representaciones muestran animales, la serpiente aparece significativamente sobrevalorada y en la mayoría de los casos se figuran especímenes del género masculino (búfalos de agua, zebús, toros, elefantes, tigres, rinocerontes). La figura femenina también es frecuente, suele presentar los pechos desnudos, con peinados elaborados y joyas y objetos de adorno (ilustración 30); no se sabe si se trata en todos los casos de la misma representación (presumiblemente una Diosa). El análisis de las escenas en las que la Diosa se enfrenta a otras figuras, dentro de la variedad, parece presentar un cierto código, toma en algunos casos los rasgos del búfalo de agua y parece enfrentarse al tigre. Este código queda aún más patente en el caso de las figuras masculinas de las que el denominado proto-Shiva de un sello de Mohenjo-Daro es un ejemplo que ha desatado las interpretaciones (ilustración 31). Aparece sentado en una postura que posteriormente será común en la meditación (el loto, con los brazos sobre las rodillas), portando un extraño tocado de cuernos de búfalo de agua y atacado por un tigre. Una de las interpretaciones plantea que se trata de la representación de un soberano que toma las características del búfalo de agua (un rey-búfalo) y que se contrapone al tigre; simbolizaría la cultura (el búfalo de agua es el animal que permite la agricultura) frente a la naturaleza salvaje precultural. Pero también podemos ha-



30. Figura femenina. Mohenjo-Daro (Pakistán).

llarnos sencillamente ante un señor de los animales, en este caso en la inmovilidad (yóguica) que simbolizaría su carácter soberano y en otros casos representado en la posición de dominar a las fieras. Otras esta-



31. Sello. «Proto-Shiva». Mohenjo-Daro (Pakistán).

tuas, algunas de un extraordinaria calidad formal (ilustración 32), resisten a la interpretación y queda la duda de si son hombres o Dioses, si reyes, sacerdotes o seres sobrenaturales.

Pocas certezas poseemos respecto del ritual; parece que el búfalo de agua debió de ser la víctima sacrificial preferida (en la religión de los pobladores no arios del altiplano del Decán aparece como el consorte de la gran Diosa) y quizá se llevase a cabo de modo solemne en los emplazamientos cívicos de la zona alta de las ciudades. También pudieron ser utilizados para baños rituales unos emplazamientos que presentan un posición central en la organización arquitectónica de estos complejos cívicos. Por otra parte la arqueología también testifica un culto doméstico o familiar.

3.4.3. LA CIVILIZACIÓN DEL VALLE DEL INDO Y EL HINDUISMO

Desde sus mudos testimonios la civilización del valle del Indo parece prestarse a múltiples hipótesis, muchas de ellas por el momento incomprobables (como la que ha expresado Alain Daniélou relativa a las conexiones entre la religión extática dionisíaca griega y un shaivismo extático que se originaría en este momento). Pero, en teoría, no hemos de esperar de esta cultura algo esencialmente diferente de lo que aparece en las demás civilizaciones originales, en todos los casos son sistemas centralizados que utilizan la religión como uno de los medios más eficaces para consolidar la elitización y para justificar el poder de los gobernantes.



32. Estatua masculina. ¿Divinidad, sacerdote, monarca? Mohenjo-Daro (Pakistán).

La falta de seguridad del marco histórico en la India no permite certezas relativas al papel que las religiones del valle del Indo han jugado en la conformación de los modos abigarrados y variados de entender la religión que hallamos en la India, incluso actual, y que conforman lo que, de modo tentativo, se denomina hinduismo. Se han expresado hipótesis que plantean que los arios védicos, que la mayoría de los estudiosos estiman un pueblo extranjero, portador de una lengua y una cultura diferente, que penetraron el el norte del territorio indio hacia mediados del II milenio a.e., fuesen una derivación de los pobladores de la civilización del valle del Indo, con lo que sería lícito estudiar la iconografía y la muda arqueología de las ciudades de Harappa o Mohenjo-Daro por medio de los textos védicos.

Más aceptada resulta la teoría que plantea que los sucesores culturales de los pobladores de la civilización del valle del Indo serán toda una serie de pueblos que hablan lenguas emparentadas, denominadas dravídicas, todavía fundamentales en el mapa lingüístico de la India actual. Los dravídico-parlantes radican en todo el sur de la India, pero también hay algún grupo en el actual Pakistán, lo que parece indicar un ámbito anterior mayor interrumpido por los arioparlantes y su expansión lingüística. Desde este punto de vista, si los pobladores de la civilización del valle del Indo hablaban una lengua de tipo dravídico, sus sucesores dravídico-parlantes pueden mantener (en teoría) características culturales de los primeros, y dado que el ámbito de la religión es muy retardatario, quizá también elementos religiosos. Cuando repasemos la conformación del hinduismo como religión universalista recuperaremos este tema, discutido, pero que ofrece argumentos para la perduración de elementos muy antiguos en la síntesis que resulta ser la religión principal de la India actual, elementos que no se constatan en los textos védicos, algunos de los cuales pudieran provenir de esta remota, y desgraciadamente tan mal conocida, primera civilización india que floreció hace más de cuatro milenios.

3.5. RELIGIÓN Y PODER EN CHINA. EL CONFUCIANISMO

3.5.1. LA RELIGIÓN OFICIAL PRECONFUCIANA

Para el estudio de la religión china anterior a Confucio nos enfrentamos ante un severo problema de fuentes. Hay un buen número de relatos que supuestamente narran hechos del remoto pasado, pero han sido retocados por los eruditos confucianistas para suprimir lo maravilloso. Han realizado sobre las tradiciones antiguas un trabajo de racionalización que se basa en una interpretación evemerista (método de análisis de los mitos que desarrolló el griego Evémero —siglo IV a.e.— y que consistía en plantear que los Dioses fueron antiguos grandes hombres especialmente benéficos o poderosos a los que se agradecieron sus favores por medio del culto). Convencidos de que los relatos de índole religiosa escondían hechos comunes retocaron el material que se refería a la época más antigua racionalizando y eliminando lo excesivamente sobrenatural y transformando en hombres lo que debieron haber sido Dioses en origen.

Así las narraciones míticas de los orígenes de la realeza parecen mezclar materiales que convendrían en relatos cosmogónicos; por ejemplo el rey Shun (siglo XXIII a.e. en la datación tradicional) expulsa en el ritual de su entronización a los cuatro seres maléficos que perturbaban el mundo, o Yu, que accede al estatus monárquico tras controlar la inundación que asolaba periódicamente el territorio chino, lo que no sería de extrañar en los cometidos de un soberano de una civilización original si no fuese por el modo en que se expresa nuestra fuente (el *Shu Ching*) a pesar de la racionalización a la que se sometió al texto por parte de los eruditos confucianos (como veremos):

> En los tiempos de Yao, el mundo no estaba en orden aún, las vastas aguas corrían de modo desordenado e inundaban el mundo [...] se encargó a Yu ponerlas en orden, cavó la tierra y las encauzó al mar.

La canalización actúa como una cosmogonía (las aguas con anterioridad unían el cielo y la tierra), una ordenación cósmica que en otras tradiciones realizan los Dioses.

Las informaciones de índole religiosa que se refieren a la época preconfuciana (la dinastía mítica Hsia y las históricas Shang y Chou) se extraen de modo más seguro de los objetos que de la tradición escrita. Los huesos oraculares de buey y los caparazones de tortuga con inscripciones informan sobre el método de adivinación que se empleaba en esa remota época. Se calentaban los objetos y se analizaban las formas que dibujaban las grietas producidas por el fuego. El rey o un sacerdote especial actuaban como adivinos y las preguntas eran muy diversas, intentando penetrar el futuro para conocer el resultado de una guerra, de la cosecha, de decisiones administrativas o incluso la voluntad de los antepasados o los Dioses. El resultado de la consulta se inscribía en los propios objetos oraculares (ilustración 33)



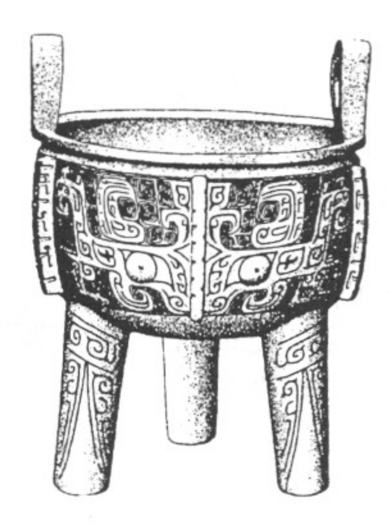
33. Huesos oraculares con inscripciones. Anyang. Dinastía Shang.

que resultan una fuente de información de primer orden (por ejemplo sobre las características del calendario).

Los bronces y en especial los calderos (ilustración 34) resultan extremadamente interesantes; se utilizaban en ceremonias para reverenciar a los espíritus de los elementos y a los antepasados y se confeccionaban según un minucioso proceso de características mágicas. La fusión se expresaba en términos de hierogamia y en algunos casos requería un sacrificio humano que convertía el objeto fundido en un talismán. Creados por parejas (uno macho y otro hembra), estaban dotados imaginariamente de vida y su posesión marcaba un estatus especial. Había calderos que solamente podía poseer y utilizar el monarca, lo mismo que ciertas espadas; los metalúrgicos que los confeccionaban tenían un estatus intermedio entre el mago y el alquimista y su poder radicaba en la capacidad de transmitir vida por medios mágicos a los objetos que confeccionaban.

Por tanto ya en la época remota de la civilización china preconfuciana encontramos testificados dos campos que en época posterior serán especialmente desarrollados, el de la adivinación (tratada de modo magistral en el *I Ching*) y el de la alquimia (a la que dedicarán buena parte de sus esfuerzos los sabios taoístas).

Una cierta polémica se ha suscitado respecto de la testificación de sacrificios humanos en la religión china preconfuciana. El cementerio de Anyang parece mostrar la práctica funeraria de realzar el estatus



34. Caldero *Ting*. Anyang. Dinastía Shang.

del monarca sepultándolo con servidores sacrificados en su honor. La célebre tumba de Ch'in Shih Huang-ti, el emperador unificador de la dinastía Ch'in, con sus centenares de estatuas de servidores individualizados ilustra, aunque sea por medio de la sustitución, una ideología que todavía perduraba y que exigía que el gran monarca no fuera en solitario al más allá. También se han testificado cadáveres en los cimientos de ciertos edificios, ilustración de un rito muy arcaico de cimentación que requiere el sacrificio humano para asegurar la durabilidad y estabilidad del edificio. Más polémica resulta la presencia de sacrificios humanos en la adivinación tal y como interpretan algunos epigrafistas del estudio de las inscripciones oraculares.

3.5.2. CONFUCIO Y LOS PRINCIPIOS CONFUCIANISTAS

El confucianismo, religión eminentemente política (como todas las que generaron las civilizaciones originales), dirigida a consolidar un gobierno perfecto, tiene a su primer compilador en Confucio (K'ung-fu-tzu, *circa* 552- 479 a.e.), aunque no hay seguridad de que ninguno de los escritos confucianistas se deba a su pluma. Vivió en la turbulenta segunda época de la dinastía Chou, con una China dividida, mal gobernada y que añoraba una imaginaria época mejor. Confucio, inserto en el ideal de la admiración por el pasado, intenta recrear (reestablecer) las bases de un sistema de gobierno perfecto, de la forma antigua de sabiduría de la que se estima un transmisor y en ningún caso el creador. Resulta un sistematizador de los modos de gobernar de la civilización original china, que perduró hasta 1912 en ese país y que todavía tiene seguidores en Taiwan, Corea y otras zonas asiáticas. Se trata, por tanto, de una religión viva, cuya extraordinaria longevidad requiere que se le dedique algo mas de atención que a las desaparecidas religiones de las otras civilizaciones originales.

Confucio no consiguió en vida ni la influencia ni el reconocimiento general aunque ejerció sobre sus discípulos un magisterio que consolidó su extraordinaria fama posterior. Ideó un sistema de educación y un camino de desarrollo personal práctico que se basa en una serie de principios o normas cuyo cumplimiento conllevaba la conversión en hombre de bien y que se resumen en cuatro:

a) *Li*: la moralidad, las formas, los ritos. Un conjunto de convenciones que regulan las relaciones entre los hombres y el desarrollo de las ceremonias. Es un código de conducta que busca una actitud mental correcta que se materialice en un comportamiento correcto (del padre hacia el hijo, del súbdito hacia el soberano). Se aprende, no se

adscribe por la pertenencia a un grupo especial (por ejemplo la nobleza), lo que conlleva una característica fundamental del confucianismo, que es valorar menos el linaje que el aprendizaje (se trata de un dogma muy útil en un sistema despótico en el que el servicio al estado es un bien superior a la pertenencia a una línea de sangre hipervalorada —y difícil de controlar— por el gobernante).

b) *Jen*: la benevolencia y la humanidad consistente en «amar a todos los hombres como a uno mismo» (*Analectas* 15,23), basada en el respeto a cada cual según su rango y función y tan difícil de conseguir que en su grado perfecto solamente la alcanzaron los sabios de la época mitológica.

c) *Hsiao*: la piedad filial, basada en la obediencia y que articula, según el mismo esquema, las relaciones entre todos los miembros de la sociedad. Cada miembro del grupo tiene respecto a otros una relación en la que es parte débil (*yin*) y en la que puede ser parte fuerte (*yang*). El padre es *yang* para su hijo, que le debe obediencia y sometimiento, del mismo modo que la mujer es *yin* respecto a su marido o los jóvenes frente a los ancianos. En el vértice de la pirámide está el emperador, que es *yang* para sus súbditos que son *yin*, aunque a su vez es *yin* respecto del Cielo, del que en última instancia depende. Este sistema de relaciones sitúa a los individuos en posiciones débiles o fuertes, dependiendo de con quién se midan, de tal modo que nadie es completamente *yin* ni completamente *yang*, sino que en cada ser humano se realiza una unión de opuestos incluso en lo que se refiere a su posición familiar y social. Esta tendencia a desentrañar la unión de los opuestos por encima de sus diferencias, que se constata de un modo diáfano en el taoísmo, resulta, como vemos, una constante del pensamiento chino.

d) *I*: sentido del deber, rectitud, honestidad, que lleva a la virtud de escoger el deber frente al provecho y el bien público (del estado) frente al privado.

Estos principios morales que intentan regular la convivencia y erradicar la violencia en las relaciones humanas aparecen expresados en los textos que forman el corpus confucianista, convertidos en directrices de los que deseaban adaptar su vida a ese ideal.

3.5.3. UNA RELIGIÓN DE LETRADOS

El confucianismo es una religión de letrados, centrada en una serie de libros cuyo conocimiento era muestra de sabiduría (la sabiduría se alcanza, por tanto, por medio del estudio y de la puesta en práctica de

lo asimilado). En su origen debieron de formarse como colecciones de escritos recopilados por los burócratas imperiales, provinientes de muy diversas épocas y que sufrieron un proceso de mejora y evolución. El propio Confucio debió de conocer alguno de ellos en una forma que desde luego no es la que ha llegado a nosotros. Los discípulos posteriores de Confucio adjudicaron al maestro la autoría de la totalidad o parte de este material (también se pensaba que alguno de estos libros había sido escrito por el legendario Duque de Chou, personaje de estirpe imperial al que Confucio tomaba como ejemplo de sabio ideal: *chün-tzu*), lo que no es aceptado actualmente.

Los libros confucianistas forman varias grandes recopilaciones, de las que destacaremos dos, los cinco (seis) clásicos y los cuatros libros.

Los seis clásicos (*Liu Ching*) forman el corpus más antiguo, que sufrió los embates de la quema de libros en el 213 a.e. durante la dinastía Ch'in, que provocó la desaparición del *Yüeh Ching* (libro de la música). Los cinco restantes presentan un interés desigual.

El más importante es quizá el *I Ching* (Libro de las mutaciones), tratado de sabiduría y de adivinación aceptado por igual por confucianistas y taoístas (e incluso por budistas chinos) y que es el más conocido y traducido a las lenguas occidentales (existen varias versiones en español). Consiste en un sistema de adivinación que se basa en la combinación de dos trigramas superpuestos, donde cada trigrama se descompone en tres posibles opciones binarias: *yang*, que equivale a una línea continua (———) y *yin*, que corresponde a una línea quebrada (— —). Las posibilidades combinatorias son reducidas (8 trigramas, 64 hexagramas: superposición de dos trigramas) y se otorga un valor significativo a cada una de las posibilidades.

Trigrama (*Pa-Kua*)	Significado
1. *Ch'ien*	Lo creativo, el cielo, fuerza
2. *Chen*	Lo suscitativo, el trueno, excitación
3. *K'an*	Lo abismal, el agua, insondabilidad
4. *Ken*	El aquietamiento, la montaña, estabilidad
5. *K'un*	Lo receptivo, la tierra, receptividad
6. *Sun*	Lo suave, el viento, flexibilidad
7. *Li*	Lo adherente, el fuego, brillo
8. *Tui*	Lo sereno, el lago, placer

Cuadro 2. Trigramas (véase ilustración 35)



35. Los ocho trigramas orientados según los puntos cardinales (el Sur, el cielo, en la parte inferior; el Norte, la tierra, en la superior).

El *I Ching* es una obra sapiencial, que consta de comentarios de diversas épocas y orienta al que intenta penetrar en el futuro por medio de un abanico de posibilidades de elección personal y de consejos de vida impregnados por los principios de la moral confuciana.

Otro de los clásicos confucianos es el *Shih Ching* (Libro de las odas), compilación de 305 poemas de los cuales 5 son de la época Shang y el resto de la de los Chou occidentales.

El tercer clásico es una compilación de documentos y textos diversos y lleva el nombre de *Shu Ching* (Libro de historia); el cuarto, el *Li Chi* (Libro de los ritos), que se establece entre los siglos IV a II a.e. y contiene regulaciones para la corte real, los funerales e incluye informaciones de magia, educación o moral que compendian la ética confuciana. Por último *Ch'un-Ch'iu* (Anales de primavera y otoño) es una historia de los gobernantes entre los siglos VIII y V a.e. con comentarios críticos que vuelven a exponer las características sobresalientes de la ética confuciana.

Más relacionada con el propio Confucio aparece la recopilación denominada *Ssu Shu* (Cuatro libros), que se publicó como un conjunto por primera vez en 1190. Consta de dos libros que son fragmentos del *Li Chi* (el *Ta-Hsüeh* = gran ciencia, que corresponde al capítulo 42, y el *Chung-Yun* = la doctrina del medio, que corresponde al capítulo 31), a los que se añade el *Lun-Yü* (Analectas), que consta de sentencias de Confucio en forma de diálogos y aforismos, y el *Meng-*

tzu (obra de Meng-tzu, conocido en Occidente como Mencio, que vivió entre 371 y 289 a.e.), que muestra el pensamiento de este sabio confucianista.

El conocimiento de estas obras se convirtió en el criterio fundamental a la hora de entrar al servicio del emperador, porque eran la demostración de la comprensión y asimilación de la ética confucianista, que a partir del siglo II a.e. impregna profundamente el sistema de gobierno chino.

3.5.4. CAMBIOS Y ADAPTACIONES EN EL CONFUCIANISMO

El confucianismo sufrió transformaciones y adaptaciones entre las que resulta clave su conversión en religión oficial en el siglo II a.e. Con anterioridad podemos hablar de una etapa formativa que corresponde a los primeros siglos del mensaje confuciano (desde la muerte del sabio hasta el siglo II a.e.), coincide con una época complicada en la que no hay un gobierno estable y los letrados (*ju-chia* = hombres débiles) están en desventaja frente a los hombres de guerra. Ni Confucio ni Mencio consiguieron el apoyo que buscaban en sus gobernantes para llevar a cabo su programa político regenerador, antes bien los gobernantes actuaron en algunos casos persiguiendo a los confucianistas y quemando sus escritos, como durante la dinastía Ch'in, ya que tendían a idealizar a los gobernantes del pasado, a los que presentaban como contramodelos frente a los del presente. En esta etapa formativa se desarrollaron interpretaciones diferentes respecto de la naturaleza humana (asunto en el que Confucio no expresó ninguna opción); así frente a Mencio, que defendía la intrinseca bondad del ser humano, Hsün-tzu (298?-238? a.e.) planteaba su intrínseca maldad; la moral confuciana de todas formas tenía un interés idéntico: servía tanto para sujetar al malo de naturaleza como para fortalecer al bueno.

Con la dinastía Han y especialmente durante el reinado de Wu-ti (140-87 a.e.) el confucianismo se inserta plenamente en la ideología oficial imperial. El sabio confucianista Tung Chung-shu (179-104 a.e.) realiza una síntesis de las técnicas de gobierno de la escuela legalista (rivales del confucianismo que planteaban que por medio de una rigurosa y exhaustiva legislación se podría conseguir gobernar mejor, dedicando los esfuerzos solamente a aplicar la ley), de la ética confucianista y de elementos quizá taoístas o más probablemente del sustrato sapiencial tradicional chino (como, por ejemplo, el sistema de los cinco elementos y sus equivalencias, que servían como medios de explicar el mundo).

ELEMENTO	MADERA	FUEGO	TIERRA	METAL	AGUA
PUNTO CARDINAL	Este	Sur	Centro	Oeste	Norte
NÚMERO	8	7	5	9	6
VÍSCERA	bazo	pulmones	corazón	hígado	riñones
ANIMAL	cordero	pollo	buey	perro	cerdo
VEGETAL	trigo	judía	mijo [illegible]	soja	mijo amarillo
SABOR	ácido	amargo	suave	acre	salado

Cuadro 3. Los cinco elementos en la civilización china (según el *Yüeh Ling*).

Al convertise el confucianismo en ideología oficial ofreció al estado chino una religión y una moral de estado que establece un marco por el que se rige la elite de letrados que de modo pacífico gobierna la sociedad. Se instauraron exámenes imperiales para seleccionar a los burócratas (comienzan de modo claro en la época T'ang y no se abolirán hasta 1905) que se basan en el conocimiento de los libros confucianos. Una elite de hombres de letras encuadrados en un estricto marco ético y religioso justifican como el mejor gobierno posible el que sitúa en su vértice al emperador; se convirtieron en un medio de cohesión del pueblo chino con tal eficacia que ni siquiera las dinastías protaoístas o probudistas (como por ejemplo la T'ang) modificaron el sistema de gobierno (que incluso se exportó a Corea, a Vietnam, y que influyó en Japón, con éxitos intermitentes).

Entre los siglos III-VIII el confucianismo comienza a evolucionar para tener en cuenta el reto taoísta y budista; claramente en la época Sung se llega a una nueva síntesis que se ha denominado neoconfucianismo. Se potencian las especulaciones metafísicas de las que carecía el movimiento con anterioridad y se expresa una mayor sensibilidad hacia lo místico y el papel armonioso del ser humano en relación con el *Tao* (visto como principio original del mundo). Surge la recopilación de los cuatro libros frente a los cinco clásicos a la par que se potencia la interpretación numerológica y mística del *I Ching*.

Una personalidad fundamental en el neoconfucianismo es Chu Hsi (1130-1200), un gran sabio y metafísico que insiste en conceptos como *T'ai-chi* (el Gran último) que define como el punto más allá del que nada hay y unión de todos los principios. El universo se reduciría al Gran último, que actuaría como reducción de dos grandes conceptos, *Li*, entendido como principio, y *Ch'i*, entendido como materia. *Li* preexiste en cada objeto como realidad última y como particula-

ridad específica, resultando la unión de todos los *Li* equivalente a *T'ai-chi*. *Ch'i* está en movimiento (fase *yang*) o en reposo (fase *yin*) creando los cinco elementos cuyas combinaciones se materializan en el mundo visible, que, además, puede ser estudiado de un modo que sería lícito denominar científico. Frente a Chu Hsi, su rival Lu Hsian-shan (11139-1193) y sobre todo Wang Yang-ming (1472-1529) plantean que la mente es el principio y por tanto que el conocimiento es innato en esencia y se accede a él por medio de la introspección, la meditación y la intuición, por lo que la investigación ha de ser interior. Con el neoconfucianismo el movimiento se abre a las inquietudes metafísicas y místicas desarrolladas por budistas y taoístas conformando una síntesis cuya quiebra provendrá del contacto con la modernidad.

La presión de los europeos, sobre todo tras la guerra del opio (1840-1842), fue un revulsivo para el pensamiento confucianista. Se intentó una vía teórica que adaptase los desarrollos científicos y técnicos occidentales a la mentalidad china; pero a la larga resultó un fracaso. En 1905 se abolieron los exámenes imperiales y se optó por el sistema europeo de enseñanza, y en 1912 se suprimieron momentáneamente los sacrificios oficiales al cielo y a Confucio. Se produjo un fuerte proceso de aculturación del que el confucianismo en China salió profundamente debilitado, puesto que se le creía causante de la quiebra del país. Los dirigentes comunistas, sobre todo durante la Revolución Cultural, abogaron por la erradicación completa de la moral confuciana (el ideal de perfección moral se veía como clasista), aunque en los últimos tiempos parece haber aumentado su influencia en la China continental (no solo como tradición nacional china, sino como práctica de gobierno).

Por su parte, en Taiwan el confucianismo sigue siendo ideología clave manteniéndose celebraciones oficiales al antiguo estilo (aunque el número de confucianistas que se definen como tales es muy pequeño). En Corea el culto a Confucio se mantiene y en los lugares en los que existe fuerte emigración china (Singapur, Malasia, Tailandia, Filipinas, Indonesia) el confucianismo y la ética confuciana (en sincretismo con el taoísmo y el budismo) son básicos en la cohesión ideológica de más de 20 millones de personas. Se trata por tanto de un corpus de creencias vivo, al que algunos especialistas han dudado en darle el nombre de religión, pero que tiene todas sus características y que conformó durante milenios la base ideológica en la que se sostenía el imperio chino.

3.5.5. LA RELIGIÓN OFICIAL: EL EMPERADOR

El confucianismo, desde el siglo II a.e., caracteriza a la religión del imperio chino; pero no hace más que continuar las pautas marcadas por el pasado y ofrecer un marco teórico sólido a ceremonias y modos de pensar que presentan una antigüedad mucho mayor.

El papel principal en la ideología china lo encarna el emperador, que representa al hombre como poder cósmico (en trinidad con el Cielo y la Tierra). Si sus acciones son correctas y vive en armonía, su actuación revierte en el orden cósmico, por lo que ha de ajustarse al *tao*, al principio de todo, a la vía que es la quintaesencia del orden universal. El emperador es el centro del mundo y se sitúa físicamente debajo de la estrella polar alrededor de la cual todo el universo gira, es el sacerdote supremo y tiene como antepasados míticos al Cielo y a la Tierra (*T'ien-tzu*, «Hijo del Cielo», es el título imperial más antiguo). Pero en el confucianismo el monarca no tiene un poder libre de justificación, ha de seguir el mandato del cielo (*t'ien-ming*) y fortalecerse en la virtud para no desgastar esa fuerza legitimadora que proviene del exterior; en el caso de no actuar correctamente resulta legítimo derrocar a una dinastía estimada como corrupta (invocando el mandato del Cielo). De este modo en el pensamiento confucianista la autoridad está limitada al bien común, los funcionarios confucianistas, a la par que ofrecen al emperador la estructura ideológica que permite sustentar su poder, controlan la justificación última del mismo, actuando como una casta eclesiástica que posee las riendas del sistema político.

De todos modos, en una situación de normalidad el emperador está sólidamente situado en el centro ideológico, como símbolo del hombre, como poder frente al Cielo y la Tierra (una posición superior a la de mero intermediario), como sacerdote supremo, como detentador del máximo poder religioso. Tiene la potestad de modificar la teología aceptando o rehusando (previo informe del ministerio de los ritos) la admisión de Dioses en el panteón oficial.

3.5.6. LA RELIGIÓN OFICIAL: LA TEOLOGÍA

Los Dioses principales en la teología oficial son los antepasados imperiales. El más importante es el Cielo (T'ien), llamado también Señor celeste (T'ien Ti) y gobernante supremo (Shang Ti); es absoluto *yang*, regulador del universo, y el emperador es su sacerdote. Todo se somete a la decisión del Cielo que actúa como una providencia cuyos designios predeterminados pueden escudriñarse gracias, por ejemplo, al *I Ching*.

Por su parte la Tierra vista como soberana (Hou T'u), aparece como absoluto *yin* ya desde el siglo II a.e. (durante el reinado de Wu-ti).

El Cielo y la Tierra son los progenitores míticos del emperador, que además cuenta con las líneas de linaje de los ancestros imperiales. Éstos actúan como protectores de la dinastía reinante (aunque no existan lazos directos de sangre porque la sucesión dinástica se haya quebrado) y se les rinde un culto de características muy arcaicas que enraíza en los mismos orígenes de la civilización china. De hecho el culto al Cielo tiene en última instancia una esencia similar al anterior, puesto que plantea que los antepasados del emperador pertenecen a un linaje superior que entronca con los Dioses. La religión oficial, invadida por el confucianismo, no hace más que legitimar con los mismos instrumentos (apelando al linaje) el poder de emperadores nuevos (amparados en sus reivindicaciones dinásticas gracias al «mandato del Cielo»).

Otros Dioses reverenciados en la religión oficial son los de la agricultura (el Dios del grano -Chi—, antepasado mítico de la dinastía Chou o el Príncipe mijo) y los protectores del territorio. El Dios tutelar de todo el territorio imperial es She, al que se da culto junto a Chi como una díada (She Chi = el Dios del suelo y las cosechas), por debajo y copiando el sistema organizativo de la burocracia imperial aparecen toda una serie de Dioses jerarquizados, los Ch'eng-huang (Dioses de los fosos y los muros), que se imagina que ponen en marcha un sistema de informes sobre las conductas morales y a los que dan culto los funcionarios según su categoría (cada provincia, territorio y subterritorio tiene en el mundo real un burócrata encargado de regirlo y en el mundo imaginario un Dios para protegerlo). Cada aldea tiene su Dios, cada ciudad, cada montaña, cada río, todos ellos situados en un entramado burocratizado de divinidades jerarquizadas.

También se da culto a una serie de hombres divinizados. Algunos son puramente míticos, como los héroes culturales, que imaginariamente desarrollaron por primera vez una función útil para la sociedad (como el Primer agricultor —Hsien Nung—, el Primer médico —Hsien I—), pero otros son muy históricos héroes populares, funcionarios ejemplares y virtuosos que fueron elevados a la categoría de espíritus dignos de culto. Buen ejemplo de ello lo ofrece Confucio, al que desde el 59 se incluyó entre las divinidades oficiales en todo el imperio y al que en la agonía del sistema tradicional chino, en 1907, se encumbró junto al Cielo y la Tierra entre las divinidades oficiales de primer orden (por ejemplo, en Corea se le sigue dando culto como divinidad protectora de la inteligencia). Esta divinización de personas, que puede parecer un atentado al racionalismo confuciano, tiene su razón de

ser en la importancia del culto funerario, que se entronca en una de la virtudes básicas que es *hsiao*, la piedad filial. Para el pensamiento tradicional chino los antepasados se preocupaban de la familia y de sus campos y pertenencias si se les ganaba por medio de las ofrendas realizadas por el heredero varón (de ahí la importancia de tener al menos un hijo varón o desaparecería el culto); en algunos casos las familias extensas (localizadas en una misma aldea) levantaban templos a los antepasados y se realizaban en ellos ofrendas solemnes en primavera y otoño. La localización de la tumba, que se convertía en un foco principal de protección para la familia, se hacía con un exquisito cuidado (siguiendo complejas técnicas del *feng-shui*, habilidades geománticas que también se empleaban a la hora de hacer construcciones de todo tipo), para emplazar el monumento de tal modo que respetase las líneas de energía de la Tierra. El culto funerario se convertía en un medio de cohesión familiar, grupal e incluso imperial (por medio de los sacrificios a los ancestros imperiales).

El emperador en su calidad de Hijo del Cielo y de hombre prototípico tenía el poder, por sí mismo o por delegación, de admitir nuevos Dioses; este mecanismo permitió que se incluyera gran número de Dioses populares, taoístas o budistas que el estado tomaba bajo su tutela (los inscribía en el registro de los sacrificios) y apoyaba económicamente (por medio de legados imperiales). Se trata de un mecanismo extraordinariamente potente de asimilación de la religión popular que de esta manera se oficializaba y controlaba por parte del estado. De todos modos la teología oficial, por mucha flexibilidad que alcanzase gracias a la posibilidad que tenía de asimilar Dioses de muy diverso origen, no dejó de presentar caracteres excesivamente legalistas y artificiales; por ello, y a pesar de los intentos del neoconfucianismo, solo satisfizo una parte de las necesidades religiosas de los chinos, que a la par que exteriormente cumplían los ritos oficiales eran cultores de otras religiones (el taoísmo o el budismo).

3.5.7. LOS RITOS OFICIALES

Los ritos que realiza el emperador son los más significativos, marcan y pautan el año por medio de ceremonias que derivan del poder imperial para estatuir el calendario. El emperador tiene entre sus principales obligaciones la de promulgar el calendario (que confecciona una comisión de astrólogos y otros funcionarios), que se convierte en una manifestación simbólica de la interdependencia del Cielo, la Tierra y el Hombre (el emperador). Por su orden se marcan las fechas sagradas para la realización de fiestas, los días fastos y nefastos (en los que no

se puede desarrollar actividad, muy especialmente la ritual), los días correctos para realizar las faenas agrícolas y sobre todo el día de comienzo del año (que corresponde con el solsticio de invierno).

La máxima fiesta del calendario tradicional chino es la del comienzo del año, corresponde al momento en el que *yang* empieza a crecer (el solsticio de invierno es el fin del reinado de la decrecencia —*yin*—). El emperador ofrece un solemnísimo sacrificio al Cielo según un rito muy arcaico. Se celebraba en el sur de la capital (corresponde al *yang*) ante las tablillas con los nombres del Cielo y los antepasados (se estimaba que participaban en el rito por invitación del emperador). Tras ayunos, purificaciones y ofrendas se rogaba al Cielo y los antepasados que retornasen a sus localizaciones habituales y propiciasen la prosperidad del país y se quemaba en sacrificio un toro. En el solsticio de verano, cuando *yin* comienza a crecer, se realizaba una ceremonia semejante por parte del emperador en el norte de la capital (parte *yin*) y dedicada a la Tierra con la notable diferencia de que el animal sacrificado era enterrado en el lugar.

Otro de los ritos importantes que desarrollaba el emperador era la rogativa por la cosecha, que se realizaba un día durante el primer mes del año; a comienzos del verano se hacía una ceremonia parecida para obtener la lluvia.

El emperador realizaba una ceremonia de un significado muy interesante un día fasto tras el comienzo de la primavera; tras ofrecer sacrificios al Divino agricultor, inauguraba el año agrícola trazando con un arado de bueyes tres surcos en un campo sagrado, le seguían los príncipes, ministros y altos burócratas, y otros funcionarios sembraban el mijo (que se utilizaba para los sacrificios a los antepasados imperiales). El emperador abría físicamente el surco en la tierra no hollada en todo el invierno y la desacralizaba en un ritual de una simbología diáfana para una sociedad de base agrícola como era la china. Los burócratas de las diversas provincias y territorios (gobernadores, prefectos) tenían también entre sus obligaciones rituales inaugurar en delegación del emperador el año agrícola por medio de sacrificios al Dios del suelo y las cosechas.

El confucianismo dotó a la religión oficial china de una estructura ética y moral (basada en la convivencia pacífica) que permitió que sobreviviese durante dos mil años, consolidando una religión piramidal y burocrática, enraizada en ceremoniales agrícolas de un arcaico simbolismo, en la que no cabía la piedad profunda pero que resultaba un instrumento de cohesión política de primer orden, comparable con formas religiosas alejadas de ella en miles de años, como la egipcia o la mesopotámica.

3.6. LAS RELIGIONES DE LAS CIVILIZACIONES MESOAMERICANAS

3.6.1. VARIEDAD Y UNIDAD

En Mesoamérica se desarrollaron una serie de civilizaciones (olmeca, maya, teotihuacana, zapoteca, mixteca, tolteca, totonaca, azteca-mexica) en épocas y territorios diversos pero que parecen poseer características comunes destacables, que atañen al modo de vida (dependencia del maíz) y la ideología (por ejemplo la utilización de calendarios dobles, de 365 y 260 días). Conocemos con profusión de detalles a los mexicas, con los que chocaron los españoles, y con cierta profundidad a los mayas, por lo que servirán de guías para pueblos anteriores de cuyos logros y hechos solo quedan recuerdos, en muchos casos filtrados por el particular lenguaje del mito.

Nuestra visión de la religión de estos pueblos se halla muy mediatizada por la profunda destrucción cultural llevada a cabo por los conquistadores españoles y por las elites mexicanas, que se han negado a comprender, con una ceguera comparable, los primeros a unas civilizaciones que les interesaba destruir más que entender; los segundos a sus sucesores indígenas y sus formas organizativas e ideológicas propias que todavía hoy, a pesar de todo lo anterior, perduran con fuerza renovada en los últimos tiempos.

Esta actitud, común hasta fecha muy reciente, ha llevado a la destrucción de gran cantidad de material de una valía documental incalculable (es ejemplar la furia de Diego de Landa contra los libros mayas) y a la marginalización de los detentadores de la antigua sabiduría.

A pesar de las lagunas en la documentación dos hechos parecen bastante establecidos: por una parte que la diversidad religiosa debió

de ser notable entre los grupos plebeyos y los aristocráticos y que se había desarrollado un sincretismo y una interpretación religiosos que, aunque conllevaban un aumento del número de deidades, cohesionaban los panteones, que presentan una unidad que permite que tratemos de modo conjunto (sin hacer la división entre aztecas y mayas) por las necesidades de la síntesis la religión de ambos pueblos.

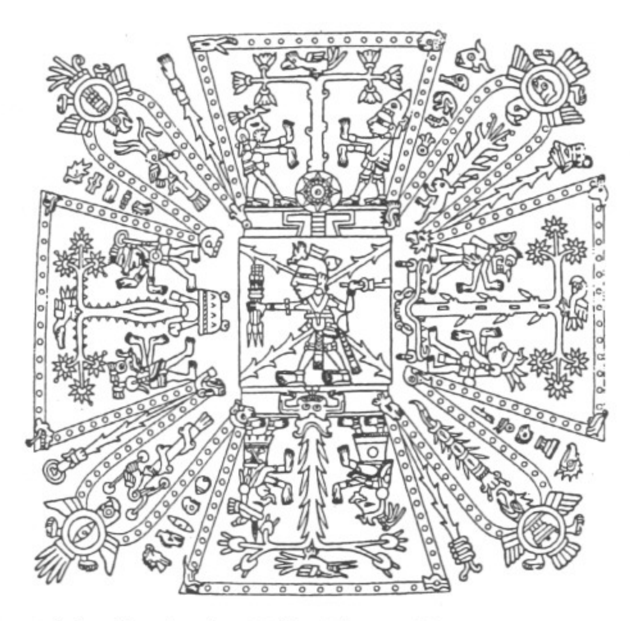
3.6.2. EL TIEMPO CÍCLICO

El tiempo es divino para las culturas mesoamericanas y su conocimiento se presenta como de interés primordial no solo para ordenar las faenas agrícolas, sino para el buen funcionamiento del propio mundo. Cosmología y calendario se entremezclan, resultando los ejemplos mejor conocidos los aztecas y mayas, aunque es de suponer que partirían de las especulaciones olmecas y teotihuacanas.

Existen tres calendarios, de los que los dos primeros (el de 260 días y el de 365 días) son los más importantes. El más antiguo es el calendario ritual y adivinatorio de 260 días (denominado *tzolkin* por los mayas y *tonalpohualli* por los aztecas); usa como base para el cómputo de medida del año la duración de la gestación humana. Consiste en la combinación de dos cómputos independientes, una semana de 13 días (nombrados de modo consecutivo del 1 al 13, corresponden en la cosmología a cada uno de los trece cielos) y una secuencia de 20 días nombrados por jeroglíficos que representan plantas, animales, fenómenos atmosféricos, objetos (organizados en cuatro series de 5 signos que corresponden en la cosmología a cada uno de los puntos cardinales) (ilustración 36). Este cómputo de 20 días debe de haberse originado en la zona de las Tierras Cálidas, puesto que incluye animales característicos como el cocodrilo, el jaguar o el mono y se trata probablemente de un calendario de origen olmeca antiguo. Todas las variantes de este calendario utilizan en origen un mismo patrón, lo que permite insistir en la homogeneidad cultural de toda la zona (véase cuadro 4).

El día primero, 1-*Cipactli* (Cocodrilo), por la combinación de las dos series sólo se repite cada 260 días, que marca la duración del año.

Este calendario servía para indicar una serie de fiestas; por ejemplo el día 1-*Acatl* (Caña) era la fiesta del Dios Quetzalcóatl (Serpiente emplumada), que consistía en ofrendas incruentas por parte de los dignatarios aztecas. Quetzalcóatl es el principal Dios de la civilización de Teotihuacán, se le estimaba inventor del calendario, de la escritura, y de otras artes, y presidía los *calmeac*, monasterios-escuelas de la nobleza azteca. Es un héroe civilizador, gemelado con Xolotl y convertidos en estrella de la mañana y la tarde, con lo que encarnan el



36. Los árboles direccionales. Códice Féjervary-Mayer.

tema arcaico de los gemelos civilizadores. Este calendario tenía también utilidades para la adivinación, ya que cada día, cada trecena, cada veintena (con sus implicaciones respecto de los puntos cardinales), cada número (2, 3, 4, 7, 9 y 13 eran benéficos y 5 era fatídico) y sus combinaciones, divinidades presidentes (por ejemplo *mázatl* era presidido por Tlaloc, Dios de la lluvia; *técpatl* por Tezcatlipoca) y carácter fasto o nefasto servían para extraer un presagio. El día del nacimiento se estimaba una fecha fundamental (como en la astrología en el Viejo Mundo), pues marcaba las direcciones de destino en la vida de los hombres (sometidos a la predestinación).

El segundo calendario se aproxima al año solar, aunque sin abandonar el sistema de las combinatorias de 20 días. Consistía en 18 meses de 20 días a los que se añadían 5 días nefastos. Cada mes tenía su festividad principal y llevaban nombres que tenían que ver con las características (teóricas) de la estación a que corespondían. Pero la inexistencia de un sistema de años bisiestos tanto entre los mayas como entre los aztecas (por razones que evidentemente no eran técnicas, pues los mayas, por ejemplo, eran capaces de una precisión extraordinaria en el cálculo astronómico) llevó a que el tiempo real no se correspondiese con el calendárico. Utilizando estos datos M. Graulich ha expuesto la teoría de que el año calendárico coincidió correc-

NOMBRE DEL DÍA (EN NÁHUATL)	NOMBRE DEL DÍA (EN ESPAÑOL)	1.º	2.º	3.º	4.º	5.º
1. *Cipactli*	Cocodrilo	1*1	8	2	9	3
2. *Ehécatl*	Viento	2	9	3	10	4
3. *Calli*	Casa	3	10	4	11	5
4. *Cuetzpallin*	Lagartija	4	11	5	12	6
5. *Cóatl*	Serpiente	5	12	6	13	7
6. *Miquiztli*	Muerte	6	12	7	1*6	8
7. *Mázatl*	Venado	7	1*3	8	2	9
8. *Tochtli*	Conejo	8	2	9	3	10
9. *Atl*	Agua	9	3	10	4	11
10. *Itzcuintli*	Perro	10	4	11	5	12
11. *Ozomatli*	Mono	11	5	12	6	13
12. *Malinalli*	Hierba	12	6	13*5	7	1*8
13. *Ácatl*	Caña	13	7	1	8	2
14. *Océlotl*	Ocelote	1*2	8	2	9	3
15. *Cuauhtli*	Águila	2	9	3	10	4
16. *Cozcaquauhtli*	Zopilote	3	10	4	11	5
17. *Ollin*	Movimiento	4	11	5	12	6
18. *Técpatl*	Cuchillo de piedra	5	12	6	13	7
19. *Quiáhuitl*	Lluvia	6	13	7	1*7	8
20. *Xóchitl*	Flor	7	1*4	8	2	9

Cuadro 4. Tonalpohualli azteca y sistema de combinaciones (para 8 semanas de 13 días y 5 grupos de 20 días).

tamente con el año real en el 682, lo que estima un momento significativamente muy destacado para las culturas de la época (y en particular para los mayas). El conocimiento de este ritmo supersecular pudo quizá dar razón de ser a los ritos que intentaban sostener el mundo, las estaciones, el propio sol en su nacimiento diario. Aunque tarde respecto del calendario, la primavera llegaba y este hecho servía de justificación a los sacerdotes que empeñaban recursos y tiempo en esa labor imaginaria de solidaridad con el mundo simbolizado en un tiempo con tendencia a la caducidad. Quizá el propio respeto por ese magno ciclo llevase a no intentar intercalar bisiestos, esperando la muy sagrada y milenaria época en la que coincidirían el calendario común y el natural, uno más de los ritmos en los que se movían las vidas de los mesoamericanos. Y es que la conjunción de los dos calendarios, el de 365 días y el de 260, se producía cada 18.890 días (52 años) indicando un momento especialmente relevante, un gran año de

características semiseculares que marcaba una sacralidad potenciada. Para los mesoamericanos en la vida del ser humano se podía alcanzar también esa bienaventuranza, el poder festejar un cumpleaños en el que se repetía la fecha del nacimiento en ambos calendarios y que solamente se producía una vez cada 52 años.

Por último las civilizaciones mesoamericanas llevaban también un cómputo de los años venusinos, que se ritman con los solares a tenor de 8 años solares por 5 de Venus. La coincidencia, en este caso entre un día determinado de ambos calendarios, se producía cada 104 años, otro nuevo ritmo a añadir al baile calendárico.

Por encima de estos ritmos naturales existían los ritmos cosmológicos, que planteaban un complejo imaginario de creaciones y destrucciones del mundo. La mayoría de los pueblos mesoamericanos planteaban la existencia de cuatro soles (edades del mundo), pero los aztecas, para los que contamos con la documentación más completa, tenían la «leyenda de los cinco soles». Estas edades del mundo aparecen representadas, por ejemplo, en los círculos centrales de la Piedra del sol (ilustración 37). El mundo había tenido ya cuatro edades presididas cada una de ellas por un sol específico:



37. Piedra del Sol. Basalto. Ciudad de México. Cultura azteca. En el centro, cara del disco solar, en el siguiente círculo, los cuatro soles del pasado; siguen los glifos de los días, cierran en círculo dos serpientes de fuego.

— al caer el primer sol (*Nahui Ocelotl* = 4-Ocelote) todo ser vivo fue devorado por las bestias;

— al caer el segundo sol (*Nahuecatl* = 4-Viento) todo fue destruido por el viento;

— al caer el tercer sol (*Nahui Quiáhuitl* = 4-Lluvia) todo fue arrasado por una lluvia de fuego;

— al caer el cuarto sol (*Nahui Atl* = 4-Agua) todo fue destruido por un gran diluvio.

Los aztecas decían vivir bajo el quinto sol (nacido en *Nahui Ollin* = 4-Movimiento), en un precario equilibrio que necesitaba de todos los cuidados rituales para retrasar el inevitable momento en el que se desatasen los terremotos que habrían de poner fin al mundo; para ello era necesario que la sangre humana se derramase y alimentase las energías del sol moribundo, una práctica que ha impactado a generaciones de especialistas en las civilizaciones mesoamericanas y de historiadores de las religiones.

3.6.3. LOS SACRIFICIOS HUMANOS

No parece que los sacrificios humanos fueran comunes en la civilización de Teotihuacán (200-650), ni probablemente tampoco en la época clásica maya (200-900), por el contrario en la época de la expansión mexica presentaron caracteres compulsivos (durante la consagración del gran templo de Tenochtitlán se sacrificó a 20.000 hombres). Los códices y los monumentos (ilustración 38 con un ejemplo maya) no tienen sonrojo en presentar a las víctimas sacrificiales con el pecho abierto y al sacerdote arrancando el corazón con un cuchillo de pedernal para colocarlo como ofrenda en los *cuauhxicallis* (recipientes para corazones).

Tras la evisceración el cuerpo era lanzado desde el templo hacia la multitud, que celebraba un festín caníbal. En otros casos la muerte se producía por métodos diferentes (desollamiento, decapitación, combustión) que tenían que ver con la divinidad implicada en el sacrificio (Tlaloc exigía muerte por agua, la Diosas femeninas, víctimas femeninas). Estas prácticas han sido explicadas de modos muy diversos. Una formulación ecológica extrema surgió del ingenio de M. Harner y fue popularizada por M. Harris; la falta de grandes animales en el valle de México llevó a la sustitución del aporte dietético animal (y del valor significativo de la gran víctima sacrificial) por el humano. El problema de esta hipótesis es que no tiene en cuenta que los grandes animales se extinguieron mucho antes que se desarrollasen los sacrificios humanos



38. Sacrificio humano. Templo de los guerreros. Chichén Itzá.

masivos, que resultan ser relativamente recientes. Si en vez de tratarse de hombres se hubiesen sacrificado animales, la ceremonia se explicaría bien y entraría en la categoría de ritos de solidaridad: por medio del reparto y la comida en común se consolidaría la cohesión del grupo. Pero los hombres sacrificados en gran número solían ser enemigos y la situación general tanto en el valle de México como en tierra maya era de agresión de los grupos expansionistas a las poblaciones vecinas. En este caso el sacrificio humano masivo parece actuar como un medio de presión e intimidación que se basa en sutiles argumentos ideológicos y religiosos. La expansión mexica, por ejemplo, que partía de Tenochtitlán, la gran capital, imaginada como el centro del mundo (un microcosmos, tierra rodeada de agua), era planteada como una labor de ordenación de los cuatro cuadrantes del mundo. Un mundo que se simbolizaba en el sol, que requería sacrificios diarios de infusión de fortaleza y energía (del mismo modo que se sacrificó el Dios viento Ecatl para infundir movimiento al recién nacido quinto sol en el tiempo mítico del comienzo de la era). A esa necesidad de rememorar por medio del rito sangriento el momento cosmogónico del surgimiento del mundo actual (o de la violencia que también existía en el mundo de los Dioses) hay que añadir el recuerdo del momento mítico en el que el Dios principal de los aztecas, el terrible Huitzi-

lipochtli, líder de la migración azteca, arrancó el corazón a los que no le siguieron en la peregrinación que buscaba para su pueblo la morada en el centro del mundo. El sacrificio humano azteca se presenta, pues, como un pretexto para el dominio (como tantas otras estrategias de la violencia), una técnica psicológica de terror frente a los enemigos y de cohesión en el horror para el grupo social de los sacrificadores. Lo chocante es que en vez de optar por la masacre (el sistema que utilizaban los españoles) emplearan un recurso arcaico, sacrificial y caníbal cuya erradicación fue tenida por labor primordial de índole religiosa por parte de los conquistadores europeos y permitió justificar en parte sus desmanes y violencia.

3.6.4. UNA TEOLOGÍA SINCRÉTICA

Puede parecer por tanto que el estado mexica, por medio del sacrificio humano compulsivo, actuaba de un modo diferente al resto de los estados expansionistas, buscando el exterminio más que la asimilación. Pero hay que tener en cuenta que a la par que se intimidaba a los enemigos, se les obligaba a pagar tributo y se realizaba una profunda alquimia religiosa. Moctezuma II tenía imágenes de los Dioses de los pueblos que había sometido y especialmente de las divinidades toltecas a las que los aztecas reverenciaban de modo particular. Se estaban poniendo en marcha los mecanismos habituales que la religión ofrece a los gobernantes para someter ritualmente los territorios que ya han sido controlados con las armas y de este modo limitar los esfuerzos bélicos por medio del recurso al control ideológico. Una tendencia que sin duda se hubiera consolidado cuando el control mexica hubiera sido más profundo y consensuado.

Las religiones mesoamericanas resultan profundamente sincréticas: las divinidades, aunque protejan en origen a una agrupación humana específica o una ciudad determinada, terminan siendo aceptadas en síntesis mayores. Así Quetzalcóatl, Dios de la civilización de Teotihuacán, aparece en los panteones posteriores, lo mismo que Tezcatlipoca (Espejo que humea), Dios de Texcoco, incluido con un papel fundamental en la cosmología y el culto azteca. Otro tanto estaba ocurriendo incluso con Huitzilopochtli, Dios de Tenochtitlán, protector de los aztecas, y que estaba siendo aceptado a la par que el dominio de sus cultores primeros.

Los Dioses mesoamericanos, incluidos en intrincadas narraciones que navegan entre la historia y la teología, presentan muy diversos matices que dificultan su comprensión sintética. La obra de Bernardi-

no de Sahagún para los aztecas, el *Popol-Vuh* para los mayas, y los contados códices que han sobrevivido a la destrucción permiten muy diversas lecturas, desde las históricas a las mitológicas, desde las teológicas a las cosmológicas. Transmiten un lenguaje que en esencia nos resulta profundamente ajeno, consolidado en trances visionarios (la utilización de una diversísima farmacopea psicodélica está bien establecida), basado en una cosmovisión cuyos parámetros se nos escapan, y no solamente por falta de documentación suficiente. Incluso los modos de pensamiento de los aculturados y marginados sucesores actuales de los sacerdotes mayas y aztecas (una vía de estudio cada vez más tenida en cuenta y fructífera) resultan refractarios para los mecanismos mentales occidentales que intentan aprehender el mundo por medio de sintetizar y organizar.

Aun conscientes de las dificultades, y del carácter multifuncional que presentan muchas de las divinidades principales, se puede intentar emplear el criterio sociológico para ordenar en una rápida síntesis el material teológico mesoamericano. Existen Dioses de los grupos de guerreros que por ejemplo entre aztecas o toltecas cumplían un papel primordial. Así, las cofradías de guerreros aztecas enfrentadas tenían sus patrones, a los que se dotaba de los caracteres definitorios del grupo; el Dios de la orden de las águilas, cofradía de caracteres diurnos, era Huitzilopochtli; sus rivales de la orden de los jaguares, de características nocturnas, estaban presididos por Tezcatlipoca. Pero a la par Huitzilopochtli era divinidad suprema de los aztecas y Tezcatlipoca presentaba características soberanas entre los pueblos nahuas. Los sacerdotes tenían sus divinidades presidentes: buen ejemplo lo ofrece el maya Itzam Na, héroe legendario y sacerdote primordial que tendía a multiplicar los cometidos hasta hacerse polivalente. Papel parecido cumplía el Dios desconocido y anicónico (quizá una adaptación de Ometéotl, señor de la dualidad, probablemente una divinidad sacerdotal) al que daba culto el rey de Texcoco Nezahualcóyotl (1402-1472) y que presentaba caracteres asumibles por cualquier fiel (quizá nos hallemos ante un rasgo universalista). Estas divinidades de raigambre sacerdotal tenían también la tendencia a multiplicar sus caracteres variados para convertirse en seres supremos. Divinidades de índole popular eran las que ayudaban en el crecimiento de la cosecha y de la prole, así el Tlaloc azteca (y el Chaac maya), Dios de la lluvia fecundante, era protector de los campesinos y el Dios del maíz (el maya postclásico Yum Kax) era patrono de la agricultura. La maya Ixchel era la esposa de Itzam Na y protegía en los partos y a la mujer.

Pero todos estos Dioses mesoamericanos unían los caracteres positivos con otros terribles; así a Tlaloc se le tenían que ofrecer niños

para propiciar la cosecha o Ixchel, enfurecida y desatada, igual que participó en la destrucción del mundo por el agua, puede volver a mostrar su cólera en inundaciones y lluvias sin control. La muerte también tenía también su Dios (Ah Puuch entre los mayas), acompañado de la guerra, presidiendo el horror de la violencia tan cotidiana en los tiempos previos y posteriores a la llegada de Hernán Cortés.

Son divinidades ambivalentes, envidiosas y exigentes con los hombres, que requieren ser ganadas por medio de festivales, ofrendas, sacrificios, penitencias y autocastigos; los sacerdotes eran los encargados de contentarlas equilibrando una precariedad cósmica en la que justamente radicaba su fuerza social.

3.7. LAS RELIGIONES DE LAS CIVILIZACIONES SUDAMERICANAS

3.7.1. LAS RELIGIONES DE LAS CIVILIZACIONES PREINCAICAS

Las religiones de las civilizaciones del Perú presentan problemas graves de documentación hasta el momento del máximo desarrollo tanto expansivo como cultural que se produce en el siglo XV con la centralización imperial inca. A partir de la conquista por Francisco Pizarro se multiplican las fuentes escritas, pero resultan bastante problemáticas, ya que provienen o de españoles (muy críticos con las costumbres incas y la «idolatría» como José de Arriaga o Pedro de Villagomes) o de personajes que al utilizar el castellano como lengua vehicular demuestran su aculturación a pesar de sus raíces indígenas (tal es el caso de Garcilaso de la Vega y en mayor medida de Felipe Huamán Poma de Ayala). Las fuentes de esta época muestran cultos en fase de destrucción y se echa de menos, en general, la riqueza documental que se posee para aztecas o mayas.

Por su parte, para las religiones preincaicas el recurso a la arqueología, a la par que permite algunas certezas (la constatación de la existencia generalizada de un Dios felino, símbolo quizá del soberano), plantea numerosos interrogantes cuando los recursos interpretativos y comparativos fallan.

Las religiones preincaicas presentan una indudable diversidad (que tiene que ver con una cronología bimilenaria), pero a la par están unificadas por una base ecológica semejante (con la salvedad de la diferencia entre el hábitat costero y el de montaña) y una adaptación ideológica a las necesidades centralizadoras que se justifican en la organización de los regadíos. Las construcciones hidráulicas (es ejemplar

el canal de la Cumbre, de cerca de 120 km de longitud, aún en uso) ilustran sociedades complejas que llegaron a explotar de un modo más adecuado incluso que en la actualidad las posibilidades agrícolas de la zona (hasta el punto de que en los valles altos del Perú llegó a haber más población en la época preincaica e incaica que hoy en día).

Las culturas principales del Perú preincaico presentan características comunes e identidades específicas; sólo repasaremos algunas: así la cultura Chavín (800-300 a.e.) rendía culto a una divinidad de caracteres monstruosos de la que ofrecen buenos ejemplos las estelas pétreas (ilustración 39). Jaguar antropomorfo con cabellos ofídicos, algunos creen que simboliza al soberano. Este culto en su apogeo se expandió por zonas adyacentes. Quedan testificados también en esta época y en la zona costera (necrópolis de Paracas) los cultos a los antepasados (momificados).

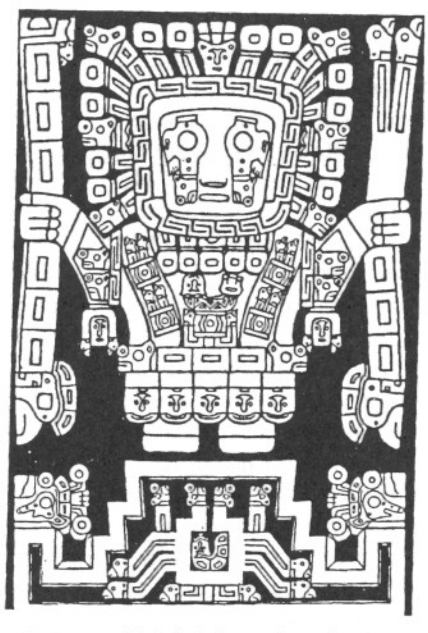
En la cultura mochica (100-800) se testifican con claridad los cultos astrales centrados en la figura del sol y la luna a los que dedicaron sendas pirámides en Moché, su capital. Poseían un Dios jaguar y la cerámica presenta escenas que en algunos casos deben narrar mitos cuyo significado último se nos escapa.

La cultura costera de Nazca (100-900) presenta características semejantes a las anteriores con la insistencia en el culto al Dios jaguar. Resultan destacables los trofeos de cráneos que en algunos casos han sufrido deformaciones y trepanaciones y especialmente los famosos dibujos del Valle de Palpa, enormes relieves realizados por acumulaciones de piedras sobre el suelo y que debieron de confeccionarse para que los vieran los Dioses desde el cielo y para realizar cálculos astronómicos (aunque su finalidad última no deja de ser un misterio que solamente resolvería una explicación intracultural de la que no disponemos).

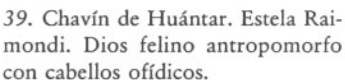
La cultura tiwanaku (200-1000, centrada en Tiahuanaco) se desarrolló al borde del lago Titicaca; presenta megalitos imponentes y repite el tema del Dios felino-ofídico. Se ha estimado que la célebre Puerta del Sol, con un friso de divinidades-pájaro que convergen hacia una figura central, coronada de rayos, armada de cetros ornitomorfos (ilustración 40) representaría la imagen del Dios Viracocha en gloria. Sea cual sea el nombre, este personaje central aparece en una posición significativamente destacada, como si de una divinidad soberana se tratase.

La cultura costera chimú (1200-1400), que fue asimilada por los incas, presentaba un desarrollo urbano considerable (la capital Chan-Chan era una ciudad perfectamente diseñada y populosa). La divinidad principal parece haber sido la Luna (a la que se daba culto junto





40. Puerta del Sol. Cultura tiwanaku. Personaje mítico (¿Viracocha?).



39. Chavín de Huántar. Estela Raimondi. Dios felino antropomorfo con cabellos ofídicos.

al Sol, formando un matriminio divino), y poseían un mito etiológico para justificar la diferenciación de las clases sociales, pensaban que los plebeyos y los nobles habían sido formados de modo independiente por las divinidades estelares y por tanto pertenecían a razas diferentes. La cerámica chimú presenta algunos motivos claramente mitológicos como el de los gemelos, de larga raigambre en toda América.

3.7.2. CENTRALIZACIÓN Y JERARQUÍA EN LA RELIGIÓN INCA

En el siglo XIII comienza a consolidarse en toda la zona peruana el mayor poder unificador de la historia de la zona (fenómeno antecedido en otros momentos como ejemplifica la cultura wari), que en su apogeo en 1460 controla un amplísimo territorio de Sudamérica (5000 km lineales en el área andina). El imperio inca unifica por medio de un sistema ultracentralizado (en el que la religión desempeña un papel de primer orden) toda esta amplia y dispar región, e

impone tanto su lengua, el quechua, como el culto a los Dioses oficiales y al monarca.

El monarca o Sapa Inca presenta caracteres sagrados en un esquema de sublimación que en el esplendor del poderío imperial resulta parecido al egipcio. Es *huaca* (sagrado), se le invoca como Hijo del Sol (Inti, tenido por antepasado directo de la familia real), todo lo que toca es sagrado y su persona era tabú. Su estatus era sobrehumano y solo podía encontrar esposa digna en su propia hermana. La pareja real tiene su correlato en los fundadores de la dinastía, Manco Cápac y su esposa Mama Ocllo, y a su vez en el mundo teológico en la pareja celestial divina formada por el Sol (Inti) y la Luna (Quilla). El Inca muerto se momificaba y estaba presente en algunas ceremonias rituales de gran importancia, que marcaban la legitimidad dinástica y sagrada del poder del monarca reinante. El Inca era el mediador y el centro del mundo, vigorizaba el universo y en especial por su relación con la tierra, de la que también decía descender, provocaba la fertilidad y propiciaba las cosechas. Marcaba los ritmos de la agricultura por medio de la determinación de solsticios, equinoccios y fiestas principales (desde el *usnu*, edificio donde el Inca entronizado presidía las ceremonias y que servía también de observatorio astronómico) y velaba gracias a los ritos para que las fuerzas cósmicas no se desbordasen (el calor o el agua, por ejemplo) y se mantuviese la armonía cósmica, política y religiosa.

El Inca tiene su capital en Cuzco, ombligo (del mundo), centro de las regiones del imperio, organizada según un plano perfecto y en la que desemboca una red viaria que aproxima, como en una peregrinación, a los viajeros al origen de la sacralidad. En el punto central, en un emplazamiento cargado de connotaciones hipervalorativas (la Vía Láctea parte imaginariamente de allí) se encuentra el Coricancha, gran templo del Sol, placado en oro y plata, servido por numerosos sacerdotes (los de mayor estatus) y por las vírgenes del sol (*aclla*), con estatuas en las que aparecen reflejados el simbolismo del jaguar (por ejemplo Punchao, representación de un ser ofídico sentado en un trono flanqueado de jaguares) y de los astros.

Junto al Sol el Dios principal de los incas a partir de Pachacuti (1438-1471 o quizá antes) es Viracocha. Corresponde al momento de gran expansión del imperio y el Inca se denomina su igual. Se trata de una divinidad que presenta caracteres soberanos y de héroe cultural, creador de los dos mundos, dador de la civilización a los hombres; benévolo y positivo partió en la narración mítica hacia el océano montado en su manto y los relatos milenaristas planteaban su regreso futuro (a Francisco Pizarro lo confudieron con Viracocha). En el imperio expansivo Viracocha parece haber actuado como divinidad

comprensible por todos los súbditos, en una tendencia cuasi-universalista que buscaba potenciar los mecanismos de cohesión interna.

La religión oficial inca se impuso a los súbditos del imperio diseñándose un sistema teológico centralizado sostenido por un clero numeroso (al que el campesino debía una parte de la cosecha en calidad de rentas), jerarquizado (los cabecillas estaban emparentados con el Inca) y que controlaba parcelas básicas del poder (el consejo imperial estaba presidido por el sumo sacerdote del Coricancha que solía ser el hermano del Inca). Un medio subsidiario de control sacerdotal sobre las instancias políticas lo ofrecían las vírgenes del Sol, que eran preparadas para cumplir el cometido de segundas esposas de los notables del imperio y que ejercían un papel de consejeras pero también de informantes (espiaban y controlaban a sus propios esposos).

La religión sostenía el esquema dual de la sociedad inca, la nobleza, encabezada por el Inca y los grandes sacerdotes tenía prerrogativas que se reflejaban incluso en el más allá. Los nobles independientemente de sus actos en vida, tras la muerte, ingresaban en el paraíso del Sol (Hanan Pacha) mientras que los plebeyos solo si habían mantenido un comportamiento correcto en vida compartían ese privilegio. Por su parte los que habían cometido acciones incorrectas sufrían tormentos en el inframundo (Ukhu Pacha). Se deriva por tanto de estas creencias la existencia de una ética diferente, según la clase social a la que se perteneciese, y que obligaba a los plebeyos a un comportamiento mucho más estricto que no cumplía para los nobles. Los encargados de controlar la expiación de los pecados eran los sacerdotes, que podían purificar (por medio de ayunos, abstinencias y mortificaciones) los crímenes religiosos, pero de modo previo había que someterse a la confesión. Por tanto la moral social y la ética estaban fuertemente mediatizadas por los sacerdotes, que ofrecían al estado un instrumento muy depurado de control social de los grupos desfavorecidos (y potencialmente revoltosos).

Los sacerdotes, por medio del sacrificio, controlaban imaginariamente el cosmos y para ello empleaban al único gran animal domesticado de América, la llama. Diariamente se hacían sacrificios de llamas al sol para mantener su vigor y el cuerpo del animal encerraba los secretos del futuro que los sacerdotes leían en los intestinos. El papel de la llama como animal ritual resulta comparable al de la vaca, la oveja o el caballo entre los pueblos pastores del Viejo Mundo. El sacrificio de la llama era el momento culminante de las fiestas (había por lo menos una al mes y eran especialmente relevantes las que se localizaban en solsticios y equinoccios), que se realizaban ante el pueblo en el exterior de los templos y servían para consolidar la cohesión grupal

gracias a la comunión por la sangre. Las que se celebraban en el Coricancha de Cuzco estaban cargadas de una simbología cósmica particular, puesto que se incluían procesiones y deambulaciones que partían y volvían al centro, marcando el lugar donde la sacralidad presentaba sus caracteres más condensados. Especiales características tenía la ceremonia Capacocha, durante la cual, y en honor a la salud y prosperidad del Inca entronizado, se sacrificaba a niños entre 10 y 15 años, estimados puros y enviados desde los diversos templos provinciales sometidos a la jerarquía centralizada en Cuzco. El sacrificio, por tanto, servía en el imperio inca tanto para cohesionar la sociedad como para marcar jerarquías y preeminencias a la cabeza de las cuales se situaba el monarca como centro del cosmos.

Esta religión centralizada y jerarquizada se superpuso a las formas religiosas locales y populares, en algunos casos por medio del recurso al sincretismo. Desde los cultos aldeanos a los de los grandes Dioses locales o campesinos (Pachamama, la Madre Tierra, Sara Mama, Diosa del maíz, Illapa, Dios del trueno, e incluso Pachacamac o Cons, Dioses de las poblaciones costeras) se incluyeron en una síntesis que mantenía como base del sistema religioso a los Dioses oficiales (en especial a Viracocha) y al Inca. Serán estos Dioses impuestos (especialmente Viracocha) los que desaparecerán al derrumbarse la estructura de poder incaica con la conquista española, pero por el contrario se mantendrán los Dioses locales, el culto a la Pachamama, a las *huacas* (lugares especialmente sagrados) que impregnarán la doble fe de las poblaciones quechuas del Virreinato del Perú, solo superficialmente cristianizadas.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA DEL BLOQUE 3

1) *Generalidades*

Sobre las civilizaciones originales, destaca a pesar de los tres decenios que han pasado desde su publicación la exposición general de E. R. Service, *Los orígenes del estado y de la civilización*, Madrid, 1984 (1975); la obra de K. Wittfogel, *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*, Madrid, 1966 (Yale, 1957), fue influyente y muy criticada. No existe ninguna síntesis general sobre las religiones de las civilizaciones originales.

2) *Religiones de Mesopotamia*

Destacan J. Bottéro, *La religión más antigua: Mesopotamia*, Madrid, 2001. A pesar de su fecha sigue siendo interesante la aproximación de H. Frankfort, *Reyes y Dioses*, Madrid, 1976 ([1]1948, [2]1969); más puntual M. Eliade, *Cos-*

mología y alquimia babilonia, Barcelona, 1994 (1937); escueto, H. McCall, *Mitos mesopotámicos,* Madrid, 1994 (Londres, 1990); también interesan las aportaciones de L. G. Cagni (en J. Ries [ed.], *Tratado de antropología de lo sagrado* V, y en G. Filoramo [ed.], *Storia delle religioni* I, 115-176), y sobre todo J. Bottéro (*La religion babylonienne*, París, 1952; *Mythes et rites de Babylone*; París, 1985; *Mésopotamie, l'écriture, la raison, les dieux*, París, 1987); con N. S. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, París, 1989 (textos comentados); más antiguo T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven, 1970. Los textos están recogidos en la ed. inglesa completa de J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, ³1969, de la que existe en español un volumen abreviado: *La sabiduría del Antiguo Oriente*, Barcelona, 1966. Los trabajos más antiguos suelen presentar problemas o de metodología o de información en asuntos puntuales, aunque destacan E. Dhorme, *Les religions de Babylone et d'Assyrie*, París, 1945, o G. Furlani, *La religione babilonese e assira*, 2 vols., Bolonia, 1928-1929; es interesante el ya anticuado trabajo de J. Frazer, *El folklore del Antiguo Testamento*, México, 1981 (1907-1908); las obras de este tipo (que relacionan la Biblia con el contexto próximo-oriental) son muy numerosas y de calidad y enfoque desigual. Contamos en español con síntesis de diversa índole como la de J. M. Blázquez, *Historia de las religiones antiguas*, Madrid, 1993, caps. I-II, o la de J. López y J. Sanmartín, *Mitología y religión del Oriente antiguo I: Egipto-Mesopotamia*, Barcelona, 1993, 205-494 (Mesopotamia), 11-204 (Egipto); destaca G. Pettinato, *Mitologia sumerica,* Turín, 2001.

3) *Religión egipcia*

La aproximación más interesante la ofrece E. Hornung, *El uno y los múltiples. Concepciones de la divinidad en el Egipto antiguo*, Madrid, 1999 (Darmstadt, 1971); también J. Assmann, *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, Madrid, 1996, o H. Frankfort, *La religión del Antiguo Egipto*, Barcelona, 1998 (1946). Además del opúsculo de J. Sainte Fare Garnot, *La vida religiosa en el antiguo Egipto*, Buenos Aires, 1964 (París, 1948), contamos con los trabajos de I. Franco, *Pequeño diccionario de mitología egipcia*, Palma de Mallorca, 1994 (París, 1993), y D. Meeks y C. Favard-Meeks, *La vida cotidiana de los dioses egipcios*, Madrid, 1994 (París, 1993), o el sucinto G. Hart, *Mitos egipcios*, Madrid, 1994 (Londres, 1990); también P. Derchain, en H.-C. Puech (ed.), *Historia de las religiones,* Siglo XXI, Madrid, 1977, vol. I, 101-190, o S. Donadoni, en G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni* I, 61-114. La obra de consulta principal es H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín, 1971. También las monografías generales de B. E. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt*, Londres, 1991; J. Assmann, *Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1984; A. Erman, *La religion des égyptiens*, París, 1952 (Stuttgart, 1905); C. Desroches Noblecourt, *Les religions égyptiennes*, París, 1947; S. Morenz, *Egyptian Religion*, Ithaca, 1973 (Stuttgart, 1960); J. Vandier, *La religion égyptienne*, París, 1949; C. Traunecker, *La religion égyptienne*, París, 1992; S. Quir-

ke, *Ancient Egyptian Religion,* Londres, 1992; S. Morenz, *La religion égyptienne*, París, 1984. Sobre el carácter sacro del monarca y sus prerrogativas y símbolos, además del trabajo de H. Frankfort, *Reyes y Dioses*, parte I, A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París, 1902; G. Posener, *De la divinité du pharaon*, París, 1960; J. Assmann, *Maât, L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, París, 1989; E. Teeter, *The Presentation of Maat: Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt*, Chicago, 1997. Sobre los ritos funerarios, A. J. Spencer, *Death in Ancient Egypt*, Harmondsworth, 1982, e I. Franco, *Rites et croyances d'éternité*, París, 1993 (con más bibliografía). Sobre los sacerdotes, S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, París, [2]1988. Para Ajenatón, C. Aldred, *Akhenatón, faraón de Egipto*, Barcelona, 1989 (1988), y para los himnos a Atón, P. Grandet, *Hymnes de la religion d'Aton*, París, 1995; también J. Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, Londres, 1995.

4) *Civilización del valle del Indo*

Contamos con el intento de A. Parpola, *Deciphering the Indus Script*, Londres, 1994 (esp. parte IV), aunque hay que esperar a que sus conclusiones e hipótesis sean aceptadas de forma unánime por los especialistas; también T. J. Hopkins y A. Hiltebeitel, en *Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed.), vol. 7, 215-223. Las hipótesis de A. Daniélou, *Shiva y Dionisos*, Barcelona, 1986 (París, 1979), 33 ss., resultan en general muy arriesgadas tal como las expone. Una rápida introducción a los problemas e incertidumbres respecto de la religión de esta civilización aparece en G. Flood, *El hinduismo*, Madrid, 1998 (Cambridge, 1996), cap. 2.

5) *La civilización china y el confucianismo*

Destaca en español la síntesis de X. Yao, *El confucianismo*, Madrid, 2001 (Cambridge, 2000); también R. Wilhelm, *Confucio*, Madrid, 1920, reed. 1966 (1910), y J. Levi, *Los funcionarios divinos. Política, despotismo y mística en la China antigua*, Madrid, 1991 (París, 1989); F. Jullien, *Fundar la moral*, Madrid, 1997 (París, 1995), o C. Maillard, *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo*, Madrid, 1995. Una introducción sintética pero muy acertada aparece en H. Maspero, *El taoísmo y las religiones chinas*, Madrid, 1999 (París, 1971, recopilación de trabajos anteriores a 1942), parte I, cap. V. Son fundamentales los trabajos de M. Granet: *La religion des chinois*, París, 1951 (reed., 1998); *La civilización china*, México, 1957 (París, 1934); *El pensamiento chino*, México, 1957 (París, 1932), y los diferentes artículos en *Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed.), vol. 3, 245-323, y 4, 7-42. Hay muchos datos en el monumental J. Needham (dir.), *Science and Civilization in China*, Cambridge, 6 vols. (14 tomos), 1956-1987. También L. Vandermeersch, *Wangdao ou la voie royale. Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, EFEO, 1977-1980, o A. Birrell, *Chinese Mythology. An Introduction*, Baltimore, 1993. Una aproximación

sencilla y sugerente en J. Ching y H. Küng, *Christianisme et religion chinoise*, París, 1991, o la síntesis de J. Ching, *Chinese Religions*, Nueva York, 1993; también T. Wei Ming, en A. Sharma, *Our Religions*, San Francisco, 1993, 139-227. Contamos con varias traducciones del *I Ching* (*Yi jing*) entre las que destaca la de R. Wilhelm (Buenos Aires, 1976, 1949) o la muy particular, efectuada desde criterios psicoanalíticos junguianos, de R. Ritsema y S. Karcher, *I Ching*, Buenos Aires, 1995 (Ascona, Eranos, 1994); los libros confucianos han sido traducidos en diversas ocasiones, es recomendable J. Pérez Arroyo (trad.), *Confucio. Mencio. Los cuatro libros* (Madrid, [3]1995).

6) *Religiones de las civilizaciones mesoamericanas*

Sobre las religiones mesoamericanas, M. de la Garza y M. I. Nájera (eds.), *Religión maya* (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones II), Madrid, 2002, y los volúmenes futuros en preparación; interesa la síntesis de D. Carrasco en M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, V, cap. 40 (también *Religions of Mesoamerica*, San Francisco, 1990); M. Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, 1990; K. Taube, *Mitos aztecas y mayas*, Madrid, 1996 (Londres, 1993; también M. Miller y K. Taube, *Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Mayas*, Londres, 1992); E. S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, México, 1975 (Oklahoma, 1970); A. López Austin, *Hombre, dios, religión y política en el mundo náhuatl*, México, 1989; J. Alcina y otros, *Azteca-Mexica*, Madrid, 1992, caps. 1 y 9-11 (con más bibliografía); M. de la Garza, «Ideas religiosas fundamentales de los nahuas y los mayas antiguos», en J. Gómez Caffarena (ed.), *Religión*, Madrid, 1993, 37-54 o *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México, 1998. Sobre el tiempo, J. Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens mexicains*, París, 1940; M. León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, 1986; A. Aveni, *Astronomía en la América antigua*, México, 1980; *Observadores del cielo en el México antiguo*, México, 1992; Y. González Torres, *El culto a los astros entre los mexicas*, México, 1975. Sobre el sacrificio humano, Y. González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, 1985; C. Duverger, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, México, 1983 (París, 1979); C. C. Coggins y C. O. Shane, *El cenote de los sacrificios. Tesoros mayas extraídos del cenote sagrado de Chichén Itzá*, México, 1992. La hipótesis ecológica la expuso M. Harner, «The Ecological Basis for Aztec Sacrifice», *American Ethnologist* 4 (1977), 117-135, y la popularizó M. Harris, *Caníbales y reyes*, Barcelona, 1978 (Nueva York, 1977), cap. 9. Sobre los Dioses y su iconografía B. Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, México, 1990 (Wiesbaden, 1964), y P. Schellas, *Representation of Deities of the Maya Manuscripts*, Nueva York, reimp., 1967; sobre Quetzalcóatl, L. Séjourné, *El universo de Quetzalcóatl*, México, 1962. Sobre el pensamiento prehispáni-co, M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, [8]1997. Ejemplos de la perduración de las formas religiosas aztecas o mayas en la actualidad aparecen en los trabajos controvertidos de C. Castaneda (citados en la bibliografía del bloque 1) o, por ejemplo, en B. N. Colby y L. M. Colby, *El contador de los días. Vida y*

discurso de un adivino ixil, México, 1986 (Harvard, 1981); C. Guiteras, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, 1992, o, respecto del uso de hongos psicodélicos, R. Gordon Wasson, *El hongo maravilloso Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*, México, 1983 (Nueva York, 1980). Son útiles las compilaciones introductorias de J. Alcina Franch, *Mitos y literatura azteca*, Madrid, 1989; *Mitos y literatura maya*, Madrid, 1989, también M. Rivera, *La religión maya*, Madrid, 1986; para el *Popol Vuh*, destaca la edición de A. Recinos (México, 1947). También para la dinámica religiosa el polémico C. Bernand y S. Gru-zinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, 1992 (París, 1988).

7) *Religiones de las civilizaciones del Perú*

Sobre la cosmología peruana, G. Urton, *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*, Austin, 1981; en general, P. Duviols, en *Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed.), vol. 7, 152-156; R. Carrión, *La religión en el antiguo Perú*, Lima, 1959; J. L. Pallarés, *Mitos y ritos incaicos*, Madrid, 1995, o F. Pease, *Los últimos incas de Cuzco*, Madrid, 1991, esp. 61 ss. Problemático, L. Baudin, *El imperio socialista de los Incas*, Madrid, 1973 (París, 1928). También W. Krickberg y otros, *Les religions amérindiennes*, París, 1962, o *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, 1971, o H. E. Gerol, *Dioses, ritos y fiestas en el imperio de los incas*, Lima, 1962. Interesante es G. W. Conrad y A. A. Demarest, *Religión e imperio: dinámica del expansionismo azteca e inca*, Madrid, 1988 (1984), también M. Ballesteros, *Cultura y religión de la América prehispana*, Madrid, 1985; para la fase del primer contacto, S. MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, 1991. Es útil J. Alcina, *Mitos y literatura quechua*, Madrid, 1989.

Bloque 4

LAS RELIGIONES TRADICIONALES, 3: RELIGIONES GENTILICIAS, CÍVICAS Y NACIONALES

4.1. CONSIDERACIONES TEÓRICAS

La religiones gentilicias, cívicas y nacionales aparecen en un conjunto heterogéneo de sociedades en las que cumplen la finalidad principal de cohesionar al grupo (gentilicio, cívico o nacional) por medio de mecanismos de consenso e identificación.

Frente a lo que ocurre en las civilizaciones originales, no suelen crear sistemas religiosos de índole despótica ni tienden a una centralización sostenida en justificaciones sagradas, salvo que, como consecuencia del préstamo por la influencia del contacto, adopten alguna de estas características. Un desarrollo modélico de este tipo de proceso lo ofrece el mundo helenístico y romano; las formas religiosas cívicas griegas y romanas, como consecuencia de la necesidad de adaptación a una nueva situación (el control de territorios extensos que requieren la centralización de los órganos de decisión en una sola persona), generaron por préstamo un sistema piramidal en el que se diviniza al soberano y se limitan los mecanismos de consenso en la toma de decisiones. El modelo oriental (persa y egipcio) en el caso de los reinos helenísticos y el modelo helenístico (y especialmente el egipcio helenístico) en el caso del imperio romano fueron determinantes a la hora de consolidar un sistema despótico basado en la religión.

Dado que la religión es en estas sociedades un potente medio de cohesión, suele plasmarse en modelos teológicos, rituales y mitológicos que insisten de tal modo en la autoidentidad grupal que resultan excluyentes y que, a la par que minimizan los conflictos internos, pueden generar profundos conflictos en el caso de producirse el contacto con grupos diferentes, ya que no existen mecanismos (si exceptuamos

la agresión, la marginalización o la aculturación) para superar el marco gentilicio, cívico o nacional.

Frente a las religiones universalistas que se basan en un discurso religioso aglutinante, las religiones gentilicias, cívicas o nacionales presentan un discurso religioso excluyente que suele conllevar una profunda debilidad. Un ejemplo modélico lo ofrece la diferencia entre el judaísmo y el cristianismo. El judaísmo, religión nacional, pese a su capacidad extraordinaria de resistencia ante situaciones de contacto, no ha pasado nunca de ser un culto minoritario; en cambio el cristianismo, que se origina en el anterior, desde sus orígenes optó por confeccionar un mensaje universalista, apto para cualquier fiel de cualquier origen (social, racial, nacional), que le ha llevado a ser la religión con mayor número de cultores a escala planetaria desde hace centurias.

4.2. LAS RELIGIONES INDOEUROPEAS

4.2.1. UNA LENGUA RECONSTRUIDA

Los estudios indoeuropeos surgen en una conferencia pronunciada en 1789 por William Jones en la Real Sociedad Asiática de Bengala en la que planteó que la similitud entre palabras latinas, griegas, sánscritas y persas no podía deberse a hechos fortuitos sino a un origen común. Se instauró una nueva disciplina, los estudios indoeuropeos, que utiliza como instrumento casi exclusivo de investigación el método comparativo. Por medio de los términos conocidos en las diversas lenguas derivadas se intenta llegar por reconstrucción a la raíz indoeuropea original (que se precede de un asterisco para marcar que se trata de una palabra no testificada en ningún documento sino recompuesta). Las lenguas indoeuropeas, en un modelo teórico calcado de la genealogía, se organizan en un árbol que desde un tronco común, el indoeuropeo (lengua que quizá, tal como la imaginamos, sea tan mítica como los ancestros de los que derivan muchos árboles genealógicos), va ramificándose en una diversidad de desarrollos locales y temporales. Se trata, por tanto, de una ciencia basada en la lingüística cuya metodología se aplicó también y con diversa fortuna a los hechos culturales y a la religión.

La familia indoeuropea incluye lenguas de pueblos antiguos asentados en territorios que van desde la India al extremo Occidente europeo; en algunos casos han desaparecido sin dejar derivaciones (como el hitita, el tocario o el tracio), en otros casos han dado lugar, tras una larga evolución, a muchas de las lenguas mayoritarias del mundo actual, como el inglés (lengua del grupo germánico) o el es-

pañol (lengua romance derivada del latín, perteneciente ésta al grupo itálico).

Las semejanzas lingüísticas tienen campos en los que se manifiestan en mayor medida, quizá porque el apego al vocabulario arcaico es mayor; es lo que ocurre con la terminología del parentesco o con algunos aspectos de la religión. Tal es el caso de la denominación genérica de la divinidad, que los lingüístas dicen derivar de una raíz (hipotética) indoeuropea, **deiwo-* (que significa «luminoso»), reconstruida a partir de la diversidad de sus testificaciones en las lenguas indoeuropeas (debida a las diversas reglas fonéticas de cada una de ellas) y que son las siguientes:

— Sánscrito (indio del II milenio a.e.): *devah*.
— Avéstico (iranio de comienzos del primer milenio a.e.): *daeva*.
— Lituano: *Dievas* (teónimo del Dios celestial, apelativo general).
— Griego: *Diós* (genitivo de Zeus).
— Latín: *deus*.
— Germano antiguo: **tivar* (Dios en plural).

Otro ejemplo más concreto de este parentesco estructural lo ofrece una inscripción hallada en Colonia (Alemania, *AE* 1956, 247), en la que se da culto a una *Dea Apadeva*; el nombre de la diosa se interpretaría perfectamente si lo leyeramos como una palabra sánscrita: Apadeva, dios(a) del agua: dos ámbitos tan alejados se hermanan en el material religioso, que a pesar de los cambios inherentes a cualquier sociedad humana tiende a ser muy resistente y a ofrecernos pautas para desentrañar momentos remotos del pasado.

La diversificación indoeuropea se refleja en la constatación a mediados del II milenio a.e. de la existencia de una serie de grupos lingüístico-culturales, entre los que destacan ocho, de cuyas religiones trataremos en las próximas páginas; el indio, el iranio, el griego, el itálico, el céltico, el germánico, el báltico y el eslavo.

4.2.2. CARACTERÍSTICAS CULTURALES COMUNES Y DIVERSIDAD

La reconstrucción de la cultura indoeuropea original resulta una labor ingrata (e imposible), puesto que las semejanzas lingüísticas no conllevan similitudes en la cultura material (único criterio en el que basar un estudio científico para etapas preliterarias). Los desarrollos locales especiales, por adaptación a retos medioambientales, adaptación a formas económicas diferentes (agricultura frente a ganadería, por ejemplo) o contacto con poblaciones diferentes, hacen que pueblos con lenguas emparentadas resulten muy diferentes si se les analiza desde

los objetos que producen. A pesar de esta diversidad se pueden rastrear algunas características comunes a la mayoría de los pueblos indoeuropeos que permiten comprender que ciertos desarrollos religiosos resulten comparables.

Fueron pueblos pastores seminómadas en sus etapas más antiguas, como demostró B. Lincoln, de ahí que el valor que poseen los grandes animales domésticos (y en especial los bueyes o los caballos) tanto en la medición de la riqueza como en el imaginario mitológico y ritual sea destacable. La gran pieza que se ofrece a los Dioses, y que marca la relación pactual entre la divinidad invocada y el grupo de sus cultores, suele ser el buey (y en otros casos el caballo, la oveja o el cerdo). La prueba iniciática que testifica el valor es el robo de ganado, que se refleja en mitos en los que actúan héroes o incluso divinidades (no es ya una práctica histórica en la época para la que se posee documentación escrita).

Las sociedades indoeuropeas son patriarcales y patrilineales; los papeles principales tanto en las estructuras de toma de decisiones como en la religión los desempeñan los varones, creando además todo un entramado ideológico que determina el estatus secundario de la mujer, por medio, por ejemplo, de contramodelos míticos en los que se refleja un mundo al revés en el que las mujeres dominan a los hombres. Determinar que ese material mítico es un reflejo de una etapa histórica resulta algo aventurado, como lo parece también la hipótesis de M. Gimbutas de que los indoeuropeos se superpusieron en Europa a sociedades matrilineales, pacíficas y culturalmente homogéneas. El problema mayor de los estudios indoeuropeos es que tendamos a confeccionar reconstrucciones culturales en las que imperen nuestros fantasmas ideológicos (como, de un modo extremo, ocurrió con los ideólogos del modelo ario —basado en la ética y estética de la vida guerrera— y que generó en última instancia el horror nazi).

Otra característica de los pueblos indoeuropeos que explica su expansión territorial asombrosa atañe al modo de reproducción. No suelen controlar el tamaño del grupo con técnicas perinatales sino que lo hacen por medio de la expulsión de población para atajar el problema de la inadaptación a los límites territoriales. Esta práctica estructural se sostiene en una serie de mecanismos ideológicos como son la minimización de la mística del territorio o la creación de mecanismos de consenso (de índole religiosa) para hacer aceptable la expulsión necesaria de población. La identidad grupal no suele radicar, por tanto, en el territorio (salvo quizá en los casos en los que por diversas razones llegan a zonas en las que la expansión ya no es posible, como

por ejemplo ocurre entre los baltos) sino en el conjunto de los miembros y quizá también en la lengua y las tradiciones (lo que explicaría en parte su persistencia).

Un medio ritual de consensuar la escisión grupal es conocido entre los pueblos latinos con el nombre de *ver sacrum* (primavera sagrada); se trata de un rito de características extremas que se decide poner en marcha cuando se producen peligros de gran magnitud, como guerras, hambrunas o pestes (enfermedades epidémicas que atacan a las poblaciones malnutridas, por ejemplo, por vivir en situaciones de desequilibrio ecológico inducido por una presión antrópica excesiva). Consiste en la realización de un voto (que compromete al grupo social al completo y que se ha de cumplir para no caer en impiedad), dedicado en la época más antigua a Marte, por el que se decide sacrificar todos los animales nacidos durante la siguiente primavera y consagrar (se les denomina *sacrani*) a los hijos nacidos en ese periodo para expulsarlos (guiados por un animal que les envía la divinidad) cuando alcancen la adolescencia. Las características de este magno ritual exigen una explicación algo detenida. La muerte de tantos animales actúa como el medio de consagración de mayor potencia disponible entre estos pueblos indoeuropeos para los que el ganado es la esencia de la riqueza. Es un ritual doloroso que cimenta el consenso social-ritual pero que, a la par, también actúa como un modo de controlar el crecimiento de todos los rebaños; al paralizarse éste durante un año, se consigue minimizar la presión sobre el ecosistema. Pero la finalidad fundamental del rito, tan dolorosa como la de la inmolación del ganado, es la expulsión de población, que requiere el consenso que ofrece el costoso rito religioso. El que esté dedicado a Marte tampoco es fortuito: el grupo que se expulsa está formado por jóvenes guerreros y será este Dios el que les otorgue la victoria y el territorio donde instalarse y cultivar. La religión sirve como medio para que el grupo social acate una medida muy dura pero fundamental para la supervivencia general. No parece que la expulsión sea una fase secundaria (y más humana, como algunos quieren) de un rito que en su origen consistía también en inmolar a los niños. Parece una estrategia muy arcaica, ya que cumple para todos los miembros del grupo sin distinción de estatus (atañe de modo indiscriminado a todo un grupo de edad, lo que corresponde a una forma organizativa por clases de edad de una sociedad preestatal) y resulta explicativamente determinante para entender en parte la vitalidad expansiva de los pueblos portadores de lenguas indoeuropeas, ya que se testifica, aunque de un modo menos detallado que en el caso itálico, entre celtas, griegos y probablemente también germanos y dacios.

Este rasgo cultural de rechazo a la práctica de estrategias perinatales de control del grupo conlleva la aceptación de un desequilibrio estructural latente que determina escisiones periódicas y genera un sistema expansivo a ultranza para el que la aplicación de técnicas militares muy eficaces (por ejemplo la guerra mística tan bien testificada entre los germanos) era fundamental. La guerra se convierte entre los pueblos indoeuropeos, como estudió Georges Dumézil, en uno de los pilares fundamentales, que se plasma en el esquema ideológico en la conformación de la segunda función, como veremos en el apartado siguiente.

Por último y en esta sintética aproximación a los rasgos comunes característicos de los pueblos indoeuropeos es necesario resaltar la adaptación a las diversas zonas en las que se sitúan. Parecen en muchos casos aceptar la cultura material local, quizá por transmisión por línea femenina, ya que la estrategia de los jóvenes guerreros en busca de territorio es conseguir mujeres de modo violento y por rapto (el ejemplo mítico más conocido es el rapto de las sabinas llevado a cabo por los fundadores de Roma); esto explicaría en parte la enorme diversidad en la cultura material constatada entre estos pueblos, a pesar de hablar lenguas que los emparentan.

4.2.3. GEORGES DUMÉZIL Y LA TRIFUNCIONALIDAD

Los estudios indoeuropeos han visto potenciado su campo de análisis desde que G. Dumézil, a partir de los años cuarenta del siglo pasado desarrollase lo que los norteamericanos denominan la «nueva mitología comparada». Aplicando el método comparativo a los datos culturales (y no solamente a los lingüísticos) y desde una óptica de análisis holística (diferente de los comparativistas del siglo XIX como A. Kuhn o M. Müller) llegó a la conclusión de que los pueblos indoeuropeos poseían un esquema mental que explicaba la sociedad (y su reflejo en la teología) como una estructura trifuncional. La sociedad de los Dioses, modelo imaginario de la de los hombres, se conformaba de un modo triple:

1) Función soberana: jurídica, pactual, cósmica, organizativa.
2) Función guerrera.
3) Función generativa y productora: que preside la producción, la procreación, la sexualidad, la alimentación, la salud.

Cada una de las funciones estaba regida por divinidades que presentan características comparables entre los pueblos para los que la documentación es más abundante (indios védicos, germanos, romanos). La primera función se divide en los dos aspectos que, según Du-

mézil, puede presentar la soberanía, el oscuro e imprevisible (aspecto varuniano, por el nombre de su testificación literaria más antigua, la védica) y el previsible y regido por el pacto (aspecto mitraico). El soberano oscuro es Varuna entre los védicos, Odín entre los germanos y Júpiter entre los romanos; el soberano garante de los pactos es Mitra entre los védicos, Tyr entre los germanos o Dius Fidius (especie de hipóstasis de Júpiter) entre los romanos. La segunda función estaba representada por divinidades de la guerra, Indra entre los védicos, Thor entre los germanos, Marte entre los romanos. La tercera función, menos especializada, por un grupo de divinidades como los Ashvin o Nasatya entre los védicos, Freyr-Freyja-Njördr entre los germanos o Quirino (el protector del pueblo, tercer miembro junto a Júpiter y Marte de la tríada arcaica) entre los romanos. Este modelo imaginario podía llegar a reflejarse en la sociedad (conformando la realidad —¿o viceversa?—) con el establecimiento de un sistema de subgrupos como aparece en la India, en la que los sacerdotes (brahmanes), los guerreros (*kshatriya*) y los productores (*vaishya*) tienen modos de vida y costumbres diferentes.

El esquema dumeziliano que resulta muy explicativo a nivel teológico resulta mucho más frágil a nivel social; el sistema de castas de la India, además, no parece tan antiguo y no se constata en ninguno de los otros pueblos indoeuropeos de modo claro (salvo quizá entre los celtas, como no dejó de apuntar Dumézil). Incluso hasta el final de su vida el sabio francés intentó seguir argumentando la materialización en la sociedad, y no solamente en el imaginario, del esquema que desentrañó (por ejemplo en formas matrimoniales trifuncionales). La verdad es que temas muy dispares cobran una solidez mayor desde el análisis trifuncional, por ejemplo el de la utilización de sustancias psicodélicas, que entre los sacerdotes potencia las intuiciones místicas, entre los guerreros la ferocidad agresiva y entre los productores lo orgiástico como marco para la fecundidad desbordada. El mayor problema del análisis dumeziliano, incluso para sus defensores, es que no parece confirmarse de modo claro entre poblaciones indudablemente indoeuropeas como griegos, baltos o eslavos, entre los que la teología sigue por derroteros difícilmente constreñibles al esquema trifuncional.

Al analizar las religiones de los baltos y de los eslavos se repasará esta problemática de modo puntual, por lo que en las líneas que siguen se escogerá un ejemplo en cierto modo desesperado (por lo escaso de la documentación), como es el de la religión de los tracios, para intentar calibrar la utilidad explicativa del esquema dumeziliano. Un texto de Heródoto expresa una teología social que resulta muy interesante:

> (Los tracios) adoran tan solo a los siguientes Dioses, a Ares, a Dioniso y a Artemis. Sin embargo sus reyes, a diferencia de los demás ciudadanos, al Dios que más adoran es a Hermes; además solo juran por esa divinidad y aseguran que, personalmente, descienden de Hermes (Heródoto V, 7).

Este rápido repaso que hace el historiador griego revela su estructura si lo analizamos desde la óptica trifuncional. El Dios de los reyes, del que Heródoto puntualiza que presidía los pactos (es casi la única licencia descriptiva que se permite el autor), tiene una *interpretatio graeca* que deja perplejos, ya que Hermes no es un Dios soberano en el panteón griego. El consuelo que queda en la comparación es que algo parecido ocurre entre celtas y germanos con el equivalente latino de Hermes, Mercurio, que se asimila por ejemplo entre los germanos a Odín, Dios de la primera función. El carácter pactual (mitraico, pues) del «Hermes» tracio y el que sea la divinidad tutelar (y ancestro mítico además) de los monarcas permite encuadrarlo como un Dios de la primera función.

La segunda función la representa el Ares tracio, divinidad muy importante (a la que Heródoto cita la primera), puesto que los tracios eran pueblos para los que la guerra era la ocupación más decorosa. La tercera función correspondería al Dioniso tracio, del que conocemos uno de sus endoteónimos, Sabacio, y a la Ártemis tracia denominada Bendis. Las funciones de Sabacio están muy mal definidas y dependen demasiado por una parte de las del Dioniso griego y por otra de las del culto mistérico a él dispensado por todo el Mediterráneo en época helenística, pero parece que no es solamente un Dios de la vegetación y la fecundidad. El recurso a la etimología, a pesar de la cautela con el que hay que explotarlo, quizá permita clarificar la situación; el teónimo podría derivar de la raíz indoeuropea **swo* = «suyo» (propio), es decir, libre, lo que convenía en una definición de Sabacio vista desde el Dioniso griego (que es *eleuthereús*, liberador), pero también en una definición sociológica de Sabacio; sería el Dios de los hombres libres (del pueblo, parecido al Quirino romano del análisis dumeziliano). El teónimo Bendis no presenta problemas en el análisis etimológico, ya que deriva con claridad de la raíz indoeuropea **bendh* = «atar», «enlazar». Se la creyó Diosa de los lazos matrimoniales, pero quizá convendría más verla, según el análisis que estamos exponiendo, como la Diosa de los lazos que unen a los miembros libres de una misma tribu (la semejanza con Quirino en este caso es aún más clara). La exposición de Heródoto cobra una significación mucho más profunda gracias al filtro que ofrece el esquema trifuncional.

Por otra parte la investigación de G. Dumézil ha potenciado el comparativismo indoeuropeo que, con los estudios de B. Lincoln o J. Bremmer está afinando sus instrumentos de análisis. Sirva como ejemplo el mundo del más allá (quintaesencia de lo imaginario): las creencias en la inmortalidad del alma, en el alma aérea, en un más allá por lo menos doble (uno para los hombres comunes —localizado en el inframundo— y otro para los elegidos —sean guerreros o amados de los Dioses—) aparecen con rasgos comparables en muchas sociedades indoeuropeas (y se pueden incluir en este análisis incluso los generalmente refractarios griegos).

La aportación de G. Dumézil a los estudios indoeuropeos resulta, por tanto, imposible de soslayar, a pesar de incongruencias y excesos puntuales, y su esquema trifuncional se muestra como un instrumento de interés en la comprensión de las raíces indoeuropeas de la mayoría de las religiones que repasaremos en los próximos apartados.

4.3. LA RELIGIÓN DE LOS BALTOS

4.3.1. UNA CULTURA DE GRAN ARCAÍSMO

El estudio de la religión de los pueblos baltos, aunque poco habitual, tiene el interés de insertarnos en un mundo muy arcaico y con unos desarrollos teológicos y rituales que, aunque indudablemente indoeuropeos, presentan caracteres algo diferentes de los comunes entre los demás pueblos de la misma estirpe (el esquema trifuncional se detecta con enormes dificultades). La investigación del siglo XIX optó por denominar baltos a un grupo de pueblos (letones, lituanos y prutenos) de los que no se conoce el endoetnónimo general (si lo tenían), y que se asientan en época histórica en la orilla sud-oriental del mar Báltico. Las lenguas letona, lituana y prutena presentan dentro del tronco indoeuropeo unos caracteres muy arcaizantes, lo que ha llevado a ciertos investigadores a plantear que pudieran ser los protobaltos uno de los núcleos de indoeuropeización del continente europeo. Todo parece indicar que se localizaban en la zona nororiental del mar Báltico ya desde el II milenio a.e. y que en la época más antigua controlaron un territorio mucho mayor.

Los pueblos baltos no escribieron hasta que se cristianizaron, no tuvieron contactos con griegos o romanos (por lo que no sabemos ni siquiera si podemos identificarlos con los *aestii* de los que habla Tácito —*Germania* XLV, 2—) y por tanto las fuentes de que disponemos para su estudio son muy limitadas y problemáticas. Corresponden, además, a un momento de destrucción cultural liderado por la elite cristiana, detentadora de la cultura y la escritura y que transmite datos del paganismo balto tamizados por la crítica y la actitud militante. Por

suerte se cuenta también con un material documental muy abundante generado por los propios baltos y que son las *dainas* (letón) o los *dainos* (lituano). Cantos populares de una riqueza asombrosa (hay 60.000 poemas sin contar las variantes) transmitidos por vía oral y formados por unidades de cuatro versos, que si bien tuvieron su momento de esplendor compositivo en los siglos XVI-XVII, transmiten una visión del mundo que, a pesar de una indudable cristianización en algunos aspectos, entronca con modos de pensamiento y mentalidades de notable antigüedad.

4.3.2. LA TEOLOGÍA BALTA: ECOSISTEMA, DESTINO Y MUERTE

Destacan en la teología balta los Dioses celestes. Dievas (en lituano, Dievs en letón, Deivas en pruteno) es un claro ejemplo de la divinidad celeste de los indoeuropeos (**dyeu—*) y aparece en el folklore letón como un propietario rural acomodado cuya granja cultiva con la ayuda de sus hijos y que se sitúa en la montaña celeste. Baja a la tierra en ocasiones especiales favoreciendo a los campesinos. No es un *deus otiosus*, pero tampoco es un Dios supremo ni soberano y es posible que la imagen antropomorfizada que refleja el folklore sea un desarrollo reciente (el campesino imagina al Dios como un *alter ego*). En su reino celeste tiene como vecina a Saule, la Diosa del sol que viaja en carro, ayuda al granjero bendiciendo los campos espigados y está casada con Meness (en letón, Menulis en lituano, teónimos formados con la raíz indoeuropea **me-* que sirve para establecer en muchas lenguas la medida del tiempo —que sigue el sistema de lunaciones—), Dios de la luna, que presenta caracteres guerreros. Saule tiene un árbol dorado y plateado que cumplía funciones de *axis mundi* (eje central del mundo) y en su honor se realizaba una fiesta importante en el solsticio de verano.

Otro Dios celeste es Perkons (en letón, Perkunas en lituano), Dios del trueno, del roble, de la lluvia; se le hacían sacrificios durante las tormentas, se le dedicaban fiestas tras la cosecha y se le imploraba la lluvia durante la sequía en un rito de características orgiásticas.

Ausrine (Auseklis) es la Diosa de la aurora (o la estrella matutina) y de la belleza, está relacionada en una serie de mitos con el ganado vacuno, y se la imagina como la yegua de los mares y la dadora de la soberanía (estaríamos ante un complejo mítico —y quizá originalmente ritual— de acceso al poder, parecido al que existe en otros pueblos indoeuropeos y especialmente en los célticos).

Todas las divinidades celestes que acabamos de repasar presentan

añadidas atribuciones diversas que por una parte complejizan sus funciones y por otra las indeterminan ilustrando una polivalencia que parece antigua. Todas tienen en alguna medida relación con el ciclo agrícola, que depende para su buen funcionamiento de la armónica conjunción del cielo y la tierra. Al bajar a la tierra y ayudar al campesino demuestran que los estratos cósmicos no son independientes. Otro tanto ocurre con la Diosa de la tierra, en letón Zemes (también llamada Zemes mate = madre Tierra) y en lituano Zemyna. Promovía la fecundidad, se le agradecían los nacimientos y las cosechas por medio de ofrendas y ritos de propiciación y acción de gracias, pero también se la relacionaba con la muerte (en los límites de los campos labrados se enterraba a los difuntos). Esta coincidencia de opuestos ejemplifica el arcaísmo de la figura divina y la indeterminación entre los baltos de los límites entre el reino de los vivos y el más allá.

El bosque es el ámbito religioso privilegiado entre los baltos y se consideraba sagrado e inviolable. Los grandes árboles eran tenidos por sede de divinidades (en los robles probablemente habitaba Perkons). En los bosques habita el Dios Puskaitis, protector de los agricultores, señor de unos duendes subterráneos denominados *bartsukai*, que cuidan del bosque y que pueden ser en algunos casos domesticados (y se convierten en genios benéficos para la familia que los alberga). El mundo imaginario y los tabús tienen la finalidad de preservar el bosque de la acción antrópica y cumplen entre los baltos unas funciones medioambientales y sociales fundamentales (preservar el límite entre comunidades para evitar el enfrentamiento).

Otra Diosa de lo natural es Austeja, señora de las abejas, que aparece como protectora de la familia y sobre todo de las mujeres con hijos, que se asimilan simbólicamente a abejas. Las virtudes de la abeja se deseaban en la mujer, cuyo poder de decisión en los asuntos de la economía familiar era enorme y cuyo papel en la sociedad hacía que en la legislación del siglo XVI su valor (a efectos de rescate) fuese mayor que el del hombre.

Una característica de la religión letona es la proliferación de Diosas madres de cometidos tanto diversos como específicos. Meza mate y Krumu mate presiden el bosque, Lauku mate, los campos, Veja mate, el viento (con un nombre de raigambre indoeuropea arcaica relacionable con el Vayu védico. Los lituanos, por su parte tienen Dioses masculinos en cometidos semejantes (Vejopatis o Leukpatis). Las Diosas madres letonas cumplen en cierto modo el cometido de simplificar la lista de teónimos al permitir la formación de una divinidad de cometido particular por medio de la referencia al ámbito seguida de la caracterización como madre.

También resulta destacable la importancia que poseen las divinidades del destino. Laima, la Diosa arquitecta del destino del hombre tiene un papel fundamental en las *dainas*. Aparece como una bella mujer rubia, ataviada como una campesina acomodada en traje de fiesta o como una pobre anciana; esta antropomorfización podría conducir a pensar que se trata de un desarrollo reciente. Pero los ámbitos sobre los que desarrolla su cometido, el nacimiento, el matrimonio y la muerte, resultan ser los tres ritos de paso fundamentales, lo que parece asegurar el arcaísmo de la figura. Predice el futuro, marca el destino de los hombres, pero también la fertilidad de la naturaleza, simboliza a la perfección la obsesión de los baltos por conocer el futuro que testifican las fuentes literarias y que les llevaba a dar gran importancia a los primeros presagios. Se acompaña de Dalia, Diosa de la redistribución, dadora a cada cual de la parte (*dalis*) que le corresponde.

Sobre los muertos (*veles*) rige Velnias, que tras la cristianización fue asimilado al diablo. Presidía las fiestas en honor a los difuntos, que se estimaba que volvían una vez al año al reino de los vivos (creencia con paralelos en muchos otros pueblos indoeuropeos). Una variante femenina es Giltine, dadora directa de la muerte, el destino personificado en su momento definitivo del que no hay modo de escapar.

4.3.3. RELIGIÓN Y SOCIEDAD: RITO, CULTO, FIESTA

Buena parte de las *dainas* cantan los cambios que se producen en la vida de los hombres con el paso de una a otra de las etapas de la misma. Corresponde a una mentalidad en la que el rol social está determinado por la edad y en la que los momentos de transición presentan una potencia ritual muy destacable.

El rito de paso del nacimiento estaba presidido por Laima, que es la que resuelve la incertidumbre del parto (dando la muerte o permitiendo vivir a madre e hijo) y determina el destino del recién nacido (esta creencia refleja evidentemente la adscripción de su estatus grupal estimado, es decir, la posición dentro del grupo familiar y las futuras estrategias económicas y matrimoniales en las que se inserta el nuevo miembro). Laima imaginariamente está presente en la fiesta cultual tras el nacimiento, una de cuyas fases era un banquete en el que solamente tomaban parte las mujeres casadas.

El matrimonio y la maternidad resultan los hitos que separan los tres estados posibles en la vida de la mujer. Antes de la boda es una *mergaité*, tras la maternidad una *moteris*, y entre ambos momentos

vive en un estado liminar e indeterminado (y peligroso) que es el de *marti*, en el que progresivamente la sexualidad desenfrenada perimatrimonial se domestica por medio de la procreación, a la par que la esposa, en tanto que generadora de prole, es aceptada plenamente por la familia del marido.

El rito de paso final presenta entre los baltos diferencias que pueden deberse a la estratificación social y al cambio por el contacto. Entre los campesinos el muerto se enterraba en el límite entre la tierra cultivada y el bosque, desde esta posición topográfica liminar era susceptible de proteger a la familia a la par que entroncaba la tierra sacralizada Zemes con Velnias, el señor del más allá. El rito de paso resulta por tanto un proceso que vincula imaginariamente todos los ámbitos de la vida del campesino y que culmina con la conversión del difunto en un ser benéfico para el grupo, compactando vida y muerte en un mismo ciclo. Un rito de enterramiento mucho más elaborado, que corresponde a un grupo social diferente, lo testifican diversas fuentes. En el tratado de 1249 entre los prutenos y la Orden Teutónica quedaba especialmente prohibido enterrar a los muertos «con caballos y hombres, armas, vestidos u objetos preciosos» y consultar a los sacerdotes llamados *tulissones* o *ligaschones* que decían ver al difunto elevarse por los cielos a caballo, completamente armado dirigiéndose al más allá. Parece tratarse de prescripciones para impedir la heroización ecuestre de los nobles, base de su preeminencia en el sistema social pruteno pagano.

El oficiante en la religión familiar es el cabeza de familia. Es el que entretiene el culto doméstico simbolizado en la serpiente a la que mantiene por medio de ofrendas de alimentos. Es también el que organiza el ciclo del trabajo, pautado por ritos de comienzo y final de tarea. Cumple por tanto las funciones sacerdotales básicas. En los ritos fúnebres hemos visto el papel que cumplían los *tulissones* o *ligaschones*, sacerdotes visionarios. En los relatos de la fundación de Vilnius por el gran duque Gediminas (mediados del siglo XIV) se narra que instituyó un nuevo sacerdocio para el culto dinástico además de los que ya existían y otras fuentes insisten en la proliferación de adivinos. Todos estos datos dibujan un sistema sacerdotal de una cierta complejidad en el que no desentona la información de Pedro de Dusburg (primera mitad del siglo XIV) según la cual existía entre los prutenos un sacerdote supremo («que gobernaba como papa») denominado Criwe, que mantenía un enorme fuego sagrado y al que consultaban los notables y el pueblo.

El éxtasis era uno de los medios de la acción de los sacerdotes, que alcanzaban por la ingestión de cerveza y la ejecución de danzas exte-

nuantes; si añadimos a este dato las visiones de los *tulissones* y la licantropía y los combates en estado de trance entre hechiceros y buenos magos testificados por algunas fuentes, hemos de reconocer que nos hallamos ante modos de actuación de tipo para-chamánico.

El espacio primordial del culto entre los baltos es el bosque, que es la morada de los Dioses. La fuerza numínica se concentra en árboles especialmente imponentes en torno a los que se desarrollaba el culto. Tal es el caso del santuario de Romow, donde cumplía su cometido el «papa» Criwe, y que consistía en un enorme roble. En la religión doméstica había dos lugares principales de culto. Por una parte estaba el rincón sagrado donde moraba la serpiente y por otro la sauna o sala de baño. En la sauna se desarrollaban los ritos fundamentales como las fiestas, el parto, la boda y el lavado del cadáver; en el nivel divino los Dioses granjeros de las *dainas* llevan a cabo sus deliberaciones en la sauna, que se prepara según un ritual determinado. Las necesidades religiosas de la nobleza y sobre todo de los monarcas tendieron a crear espacios de culto nuevos (por ejemplo en las ciudades) mientras que el contacto con los eslavos (y los germanos-escandinavos) pudo potenciar la arquitectura sagrada en madera de la que la arqueología ofrece ejemplos (templos circulares con estatuas en el centro).

Gracias a las *dainas* conocemos con cierto detalle el ritual y las fiestas campesinas. Las más importantes se producían en los solsticios y tenían como finalidad delimitar el año. En la fiesta solsticial de verano se realizaban prácticas de inducción extática por la ingestión de cerveza, el baile y la promiscuidad. Se trata de ritos de propiciación de la fecundidad por medio de orgías rituales. En invierno se celebraba la fiesta de año nuevo, las *krikstai*, una de cuyas fases eran las *kirmiai*, o día de las serpientes, en el que se llevaba a cabo una ceremonia presagial: las características del año que empezaba dependían de la aceptación por parte de las serpientes de las ofrendas que se les presentaban. La fiesta terminaba con un banquete. El sacrificio cruento se inscribía entre los baltos en el ritual festivo, y la carne era luego consumida comunitariamente. El banquete servía, por tanto, para cohesionar al grupo por medio de la socialización y el reparto, resultando la parte del animal que correspondía a los Dioses la que no es comestible.

4.3.4. CONTACTO Y CAMBIO EN LA RELIGIÓN DE LOS BALTOS

La impresión general que ofrece la religión de los baltos es que estamos ante un sistema extremadamente arcaico que conservó teónimos, mitos y ritos que entroncan con las más antiguas especulaciones indo-

europeas de las que haya constancia. La posición geográfica marginal de los baltos y el difícil ecosistema en el que estaban instalados pudieron determinar la instauración de una mentalidad conservadora y resistente. El modo de reproducción, adaptado al medio, parece haberse basado en la limitación del tamaño de las familias para no dividir las explotaciones agrícolas. Parece que los baltos se dotaron de un sistema poco expansivo, que les marginó de los cambios que se produjeron en otras zonas y determinó la preeminencia que se detecta en muchos momentos del ámbito productivo frente a los ámbitos soberano y guerrero. Pero esta visión ha de ser matizada para tener en cuenta el fenómeno de la complejización social y del cambio que testifican algunas fuentes. La presión eslava y germana, el contacto con pueblos fino-ugrios, la influencia comercial de los escandinavos en el intento de establecer la ruta a Bizancio, la muy antigua ruta del ámbar, llevaron a modificaciones en el sistema social que repercutieron en el religioso desde épocas difíciles de especificar. La feudalización y luego monarquización ahondaron este proceso de cambio que culmina con testimonios de que las grandes familias nobles tenían Dioses particulares y que el duque Gediminas instauró un culto dinástico.

La cristianización descabezó el sistema religioso. La elite cambió de religión, los sacerdotes paganos principales desaparecieron y solamente se mantuvieron en los modos religiosos tradicionales los campesinos sobre los que lentamente se realizó una labor de conversión que, sin llevar a la total desaparición del paganismo, lo desestructuró completamente. Así la visión que tenemos de la religión de los baltos, muy dependiente de las *dainas,* testifica una teología que hace de los Dioses reflejos de los campesinos, y en la que la tercera función parece hegemónica.

Resulta muy difícil determinar si esta situación es reciente o si, por el contrario, refleja una vuelta al modo religioso prefeudal. De igual manera que resulta muy difícil delimitar el momento en el que la complejización social determinó el surgimiento de cultos específicos de elite. Pero a pesar de las indeterminaciones, la religión de los baltos resulta un capítulo fascinante y abierto en el dossier religioso de los pueblos indoeuropeos.

4.4. LA RELIGIÓN DE LOS CELTAS

4.4.1 UNA DOCUMENTACIÓN CONTRAPUESTA

El término celta resulta difícil de definir si se quieren aunar los testimonios literarios (de autores antiguos —los primeros son Hecateo en el siglo VI a.e. y Heródoto en el siglo siguiente— que los denominan *keltoí* o *celti*) y los testimonios de la cultura material. Los criterios definitorios basados en la cultura material que empleen como modelo el desarrollo centroeuropeo (la cultura de La Tène, fechada de comienzos del siglo V al siglo I a.e.) fracasan al analizar a grupos indudablemente célticos como los celtíberos de la Meseta ibérica o bastante celtizados como los galaico-lusitanos, insertos en un entorno medioambiental y social que no permitió el desarrollo de las instituciones complejas que se constatan en otras zonas (elites principescas, grupos sacerdotales poderosos) y que generaron una cultura material caracterizada.

Empleando un criterio no restrictivo se pueden incluir como celtas a una serie de grupos no homogéneos de pueblos de la familia indoeuropea que se asentaron en el Occidente europeo. Tuvieron tendencias fuertemente expansivas (que quedan reflejadas dramáticamente en las fuentes antiguas en los asaltos a Roma en 387 a.e. y a Delfos en 279 a.e.) que les llevaron desde la Península Ibérica (en su parte central y occidental) y las Islas Británicas a Anatolia (Galacia), pasando por las Galias, el valle del Po (en Italia), los Alpes y toda la zona danubiana. Los celtas continentales cayeron bajo el control romano de modo progresivo (desde el siglo III a.e. hasta el 52 a.e.: fecha del control de César sobre las Galias). Los celtas insulares siguieron en

Irlanda y Escocia manteniendo una cultura independiente a pesar del control romano de la mayor parte de Gran Bretaña.

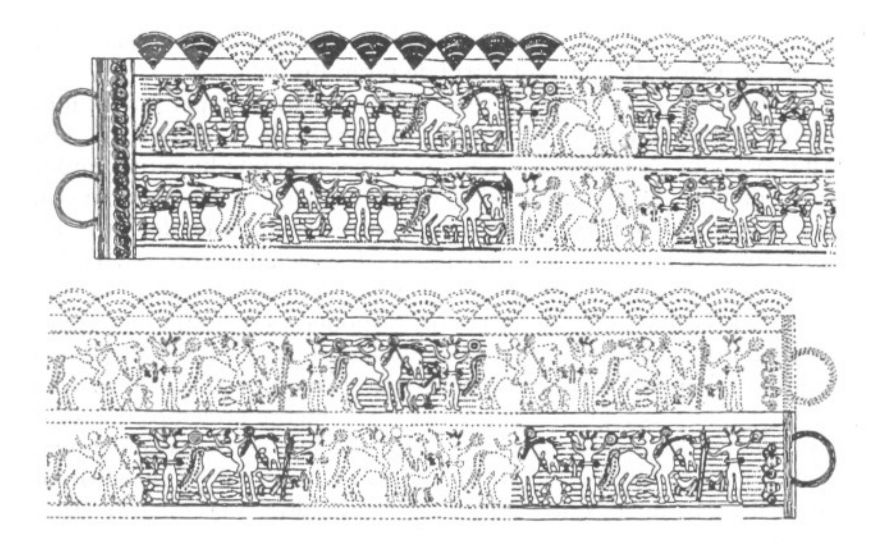
El mundo celta ofrece dos tipos de documentación para su estudio que corresponden a dos momentos diferentes de su desarrollo. Los celtas paganos de la época antigua no generaron una literatura endógena, mientras que para los celtas insulares medievales se cuenta con una rica documentación escrita, que transmite un elenco de datos mitológicos y de índole religiosa, pero que desgraciadamente está fechada en una época en la que el paganismo había desaparecido.

Para los celtas antiguos solamente disponemos de testimonios exógenos (autores griegos y especialmente latinos que esciben sobre una realidad que interpretan con su particular y etnocéntrica cosmovisión) y de datos arqueológicos y epigráficos. Solamente podemos deplorar la pérdida de un elenco de relatos religiosos que serían la clave fundamental para la interpretación de los restos materiales y testimonios extracélticos y de los que habla César refiriéndose a las escuelas druídicas:

> Se cuenta que aprenden allí, de memoria, un gran número de versos, algunos permanecen hasta veinte años estudiando. Opinan que la religión impide confiar ese saber a la escritura, mientras que para el resto de los asuntos, cuentas públicas y privadas, usan el alfabeto griego. Me parece que establecieron este uso por dos razones, porque no quieren que sus doctrinas se divulguen entre el pueblo y que los que aprenden, confiándose a la escritura, descuiden la memoria (César, *Guerra de las Galias* 6, 14)

Tanto las fuentes greco-latinas como la epigrafía (testimonios escritos de culto realizados sobre piedra o cualquier otro material sólido) testifican una época de destrucción cultural clara. El personaje que elige ofrecer un epígrafe a un Dios de nombre celta ya ha optado por un instrumento de transmisión de información extranjero (usa una piedra escrita en latín) y por tanto se encuentra en la vía de la aculturación. Con anterioridad se ofrecían estatuas en madera o armas y se plasmaban relatos teológicos o mitológicos en objetos, algunos de gran calidad artística, como el caldero de Gundestrup (Dinamarca) o la(s) diadema(s) de Mones (Asturias) (ilustración 41), cuyo significado cultual, por desgracia, aún se nos escapa.

La utilización de criterios excesivamente rígidos, por otra parte, puede llevar a marginar una serie de datos que provienen de ámbitos particulares como el de la Península Ibérica (o incluso el de las Islas Británicas) en los que la celticidad se manifiesta en algunos aspectos de un modo comparable a lo que conocemos en la Galia y el centro de



41. Diadema(s) áurea(s) de Mones (Asturias). Museo Arqueológico Nacional (Madrid), Museo Valencia de Don Juan (Madrid) y Musée des Antiquités Nationales (París). Escena mitológica o representación de un rito.

Europa, pero en otros casos de un modo diverso. De entre los muy numerosos teónimos indígenas que testifica la epigrafía hispana algunos tienen paralelos entre los celtas centroeuropeos e insulares, pero otros, aun con una fuerte implantación, solamente se testifican en el territorio peninsular. Un ejemplo lo ofrece el Dios-Diosa Bandua, al que se han adjudicado cometidos desde salutíferos en relación con el agua hasta militares o tutelares. Relacionable por la etimología con la Diosa tracia Bendis (cuya posición funcional ya revisamos), sería una Diosa de los lazos que unen al grupo, simbolizaría la cohesión grupal (que, por ejemplo, entre los romanos corresponde a Quirino) e intergrupal (en la época en que la presión romana obliga a los indígenas a estrechar los lazos suprafamiliares) que se refleja, por ejemplo, en la iconografía de la pátera de la colección Calzadilla de Badajoz (ilustración 42) en la que aparece caracterizada como una Diosa Tyché (protectora y símbolo de una agrupación cívica). Su relación con las aguas pudo provenir de que los manantiales (particularmente los termales) eran lugares de consenso bajo la protección del Dios que los habitaba, en los que las reuniones intergrupales podían desarrollarse de modo pactado y pacífico. El Bandua hispano cumpliría, por tanto, un cometido interfuncional (con especial incidencia en la tercera fun-

ción pero también en el aspecto pactual de la primera) como Dios autoidentificador del grupo; un campo significativo que entre los celtas galos tutela el Dios Teutates. Sin abandonar la zona galaico-lusitana ni las fuentes termales tenemos testimonios de un Dios Bormanico, en este caso perfectamente relacionable con Dioses termales del territorio céltico galo como son Bormo-Borvo-Bormano o de una Diosa Coventina, testificada también en Britania y Galicia en idénticos contextos y cometidos semejantes. El problema de la celticidad del territorio galaico-lusitano (lo mismo que el de otras zonas marginales al desarrollo celta centroeuropeo) se presenta por tanto como un tema abierto desde la óptica de la documentación religiosa. Si dejamos establecido que el mundo céltico no tuvo unidad (incluye ecosistemas y modelos sociales muy diversos), interactuó con sus diferentes vecinos, y evolucionó tanto local como temporalmente, y que en ciertas zonas no contó con un grupo sacerdotal estructurado y poderoso que cohesionase las creencias (como parece que ocurrió en la Península Ibérica), podremos analizar testimonios diversos sin la necesidad de confeccionar categorías taxonómicas particulares (como la de indoeuropeos preceltas para los lusitano-galaicos).



42. Pátera de la colección Calzadilla (Badajoz). La Diosa Bandua.

La otra documentación con la que se cuenta, la céltica insular de época medieval, presenta problemas de índole semejante. Son relatos mitológicos pero escritos por letrados cristianos en una época en la que ya no son más que antiguas leyendas (sin conexión con ritos o prácticas cultuales). La destrucción cultural ha sido completa, se rompió incluso el tabú de la utilización de la escritura para transmitir ese tipo de saber (por suerte para nosotros); ni la elite dirigente (política y sacerdotal) ni la sociedad se regían ya por los modos de actuación de la época en la que esos relatos servían de explicación del mundo. De ahí que optemos por tratar la religión de los celtas antiguos y el material mítico literario medieval de modo separado, no porque no puedan complementarse a la hora de realizar una comparación (método que siguen fructíferamente muchos celtistas y que se empleará puntualmente), sino porque resultan tan dispares en las informaciones que portan que resulta más comprensible repasarlos de modo independiente.

4.4.2. UN SACERDOCIO COMPLEJO: LOS DRUIDAS

Exceptuada la Península Ibérica, en la que los datos disponibles parecen indicar la inexistencia de una jerarquía sacerdotal estructurada y poderosa, en el resto del mundo céltico occidental (insular y continental) ésta se testifica y conocemos el apelativo que se les daba: druidas. Al encabezar generalmente la resistencia contra los romanos (aunque destaca, por ejemplo, la excepción de Diviciacus, aliado de César) la institución fue objetivo prioritario de las miras aculturadoras romanas, tanto de modo directo, al ser puestos fuera de la ley por el emperador Claudio (reinó desde el 41 al 54), como indirecto. Por ejemplo el emperador Augusto (reinó desde el 31 a.e. al 14) organizó un culto a Mercurio Augusto (invocación a la romana de Lug, con un epíteto que implicaba el acatamiento a Roma y su dinasta) que se celebraba el 1 de agosto (era el *concilium galliarum* de Lugdunum —«la ciudad de Lug»—) en coincidencia con la fiesta mayor de Lug (nombrada en los textos insulares *lughnasad* y que se relacionaba con la soberanía); de este modo Augusto asumía los atributos del rey y del sacerdote y a la vez impedía a los galos más romanizados (la elite galo-romana) participar en la fiesta indígena, que quedaba así descabezada y sustituida.

Los poderes druídicos quedan expuestos de modo sintético por César:

> En toda la Galia hay dos clases de hombres que cuentan y reciben honores, ya que el pueblo apenas se distingue de los esclavos, nada

emprende por sí mismo y para nada es consultado [...] De estas dos clases una es la de los druidas y la otra la de los caballeros. Los primeros velan por los asuntos divinos, se ocupan de los sacrificios públicos y privados y regulan todo lo referente a la religión. Una multitud de jóvenes vienen a instruirse con ellos y gozan de un gran prestigio. Los druidas se encargan de solucionar todos los litigios, ya sean públicos o privados [...] y si un particular o un pueblo se niegan a aceptar sus decisiones, les prohíben participar en los sacrificios, son tenidos por impíos y criminales y todo el mundo se aleja de ellos y escapa a su contacto por miedo al contagio [...] Sobre todos los druidas impera uno que ejerce la autoridad suprema. Tras su muerte si hay un candidato que supera a los demás en dignidad pasa a ser su sucesor, si hay varios en igualdad de condiciones se disputan la primacía por medio del sufragio entre el resto de los druidas o en algunos casos por las armas. En cierta época del año se reúnen en un lugar sagrado del país de los Carnutos que es tenido por centro de toda la Galia. Allí acuden de todas partes a pleitear y se someten a sus consejos y juicios. Su doctrina fue elaborada en primer lugar en Britania y de ahí importada a la Galia e incluso hoy en día la mayoría de los que quieren profundizar en esa doctrina se trasladan allí para aprenderla. Los druidas acostumbran a no ir a la guerra y a no pagar impuestos a diferencia del resto de los galos. Tienen dispensa en el cumplimiento del servicio militar y están liberados de cualquier tipo de obligación. Atraídos por tan grandes ventajas muchos acuden por su propia voluntad a confiarse a sus enseñanzas y otros son enviados por padres o parientes [...] En lo que insisten especialmente es en que las almas no perecen, sino que pasan tras la muerte de un cuerpo a otro y esto les parece especialmente eficaz como medio de excitar la valentía al suprimir el miedo a la muerte. Discuten también con fruición de los astros y sus movimientos, del tamaño del universo y la tierra, de la naturaleza de las cosas y del poder y cualidad de los Dioses inmortales y transmiten estas especulaciones a la juventud (César, *Guerra de las Galias* 6, 13-14).

En los textos medievales aparecen como consejeros de los reyes y profetas, y en el mundo antiguo adivinaban el futuro (en algunos casos por medio de sacrificios humanos) y controlaban el calendario, del que poseemos un ejemplo epigráfico de primer orden encontrado en Coligny (Ain, Francia). La posición principal en la toma de decisiones (y no solamente de índole religiosa) que ilustra el caso galo les corresponde, en el análisis dumeziliano, como detentadores de la función soberana. No parecen formar un grupo endógeno, sino que se llega a druida por medio del aprendizaje. Los druidas no participan en los combates entre los galos, y la guerra está en manos de los caballeros, de entre los que parece extraerse el *rix* (el rey galo). Pero esta

visión de la sociedad celta, centrada en el caso galo, ha de matizarse para zonas en las que se optó por sistemas sociales basados en equilibrios diferentes (entre guerreros, sacerdotes y reyes) y en las que el fenómeno del druidismo o no se manifestó o si lo hizo fue de un modo menos exuberante. Los druidas, quizá por lo mucho que se desconoce de sus verdaderas características, han fascinado desde el mundo antiguo. La descripción de César los presenta en muchos aspectos al modo de filósofos platónicos, unos sabios bárbaros admirables y por tanto trofeos de victoria extraordinarios, que aumentan el valor del general que fue capaz de someterlos (no olvidemos el valor propagandístico que tenían los escritos de César en su lucha por el poder en Roma).

4.4.3. LA TEOLOGÍA DE LOS CELTAS

En lo que respecta a la teología poseemos tres tipos de testimonios (si exceptuamos la iconografía), los que ofrecen los escritores greco-romanos, los que ilustra la epigrafía y los que se extraen de las narraciones mitológicas medievales. De nuevo nuestra fuente principal es César, aunque desgraciadamente realiza una *interpretatio* de los Dioses celtas romanizando sus nombres (y no sabemos hasta qué punto también sus funciones); su testimonio es clarificador:

> El Dios al que veneran de modo más notorio es Mercurio. Sus estatuas son muy numerosas. Le estiman inventor de todas las artes, guía de los caminos y viajeros, dador de ganancias monetarias y favorecedor del comercio. Después adoran a Apolo, a Marte, a Júpiter y a Minerva y tienen de estos Dioses una idea semejante a la de las demás naciones. Apolo cura las enfermedades, Minerva es maestra de las artes y la industria, Júpiter ejerce su dominio sobre el cielo y Marte preside las guerras (César, *Guerra de las Galias* 6, 17).

Un paso ulterior en la identificación lo ofrece Lucano (*Farsalia* I, 444) al ofrecer los nombres célticos de tres de estos Dioses: Esus, Taranis y Teutates. Un primer escollo en el consenso sobre la teología céltica proviene de la diversidad de equivalencias que se han dado a estos Dioses galos (ya incluso en el mundo antiguo por parte de comentadores de estos pasajes); hay que añadir, además, las diversas equivalencias propuestas con personajes que se estiman de estatus divino y que aparecen en las epopeyas de los celtas insulares.

Por su parte la epigrafía de época romana muestra un abigarrado universo en el que se testifican casi medio millar de teónimos indíge-

nas diferentes en toda la zona celtizada, algunos de los cuales están formados por un elemento romano y otro celta (por ejemplo Apolo Grannus, Apolo Belenus, Jupiter Taranis, Mars Loucetius, Mars Smertrius, Hercules Magusanus o Sulis Minerva; el caso más excepcional y abigarrado lo ofrece una inscripción de Flavia Solba, en el Noricum, en la que se invoca a Mars Latobius Marmogius Toutatis Sinatis Mogetius). Se ha pensado que en muchos casos tal profusión de nombres escondería epítetos e invocaciones locales, ya que los cultos a fuentes, árboles, montes, ríos y otros lugares destacables del paisaje, en los que se creía que radicaban seres sobrenaturales, están bien testificados. Estas divinidades concretas (atadas a un lugar o una función y muy en particular al agua, elemento polisémico entre los celtas), y tan numerosas, quizá evidenciarían un fenómeno de desestructuración de un panteón coherente provocado por el impacto romano (no hay que olvidar que grabar un epígrafe es un medio romano de realizar un acto de culto). Pero esta teoría no deja de tener sus puntos débiles y es posible que ya de antiguo existiese una diversidad teológica sustentada en causas variadas (sociológicas o geográficas, por ejemplo) sobre la que los druidas y sacerdotes actuasen intentando imponer un sistema estructurado. Hay que tener también en cuenta que algunas divinidades tienen un ámbito de manifestación pancéltico (y se testifican tanto en la época antigua como en la medieval y en muy diversas localizaciones), lo que permite defender que tras las diferencias locales y cronológicas destaca una identidad céltica subyacente, que no diluye ni el contacto con otros pueblos ni el cambio. Todo ello redunda en que cualquier síntesis sobre la teología céltica tenga un grado de indeterminación mayor que para el caso de otros pueblos vecinos, como germanos o romanos.

El dios pancéltico más destacado es Lug, conocido por topónimos antiguos pero también por inscripciones, como la de Peñalba de Villastar (Teruel, España, quizá una testificación de la gran festividad del Dios), aparece en las epopeyas irlandesa (nombrado Lugh) y galesa (nombrado Lleu) como señor de la luz y de la magia, guerrero y politécnico (maestro en todas las artes), al que estaba dedicada la fiesta principal céltica de *lughnasad* (fechada el 1.° de agosto). Se corresponde con seguridad con el Mercurio de la *interpretatio romana* y aparece en una posición en el panteón o de divinidad soberana (al estilo del Odín germano, también interpretado como Mercurio por las fuentes romanas) o de divinidad multifuncional (tal es el carácter que parece tener entre los celtas insulares).

El dios al que César se refiere como Apolo, eminentemente terapéutico, aparece en la epigrafía invocado con diversos nombres indíge-

nas entre los que destacan Belenus, Borvo o Grannus, que parecen servir para destacar cualidades del dios aunque no se puede descartar que fueran en origen teónimos independientes. Belenus parece querer decir «el brillante» y se relaciona con *beltain*, la fiesta del 1.º de mayo que marcaba entre los celtas insulares la parte clara del año; Borvo parece querer decir «el que borbotea» (se aplica al Dios que da vida al agua termal y a los ritos que en torno a las aguas termales se llevaban a cabo) y Grannus se relaciona con lo solar. Este aspecto curativo lo desempeña en las fuentes irlandesas Dian Cécht, que se ha querido hacer equivalente al Apolo galo. Pero quizá la equivalencia romana que potencia lo terapéutico y lo solar no tenga en cuenta otras posibles funciones del dios, sobre todo si entraba a formar parte de panteones (en los que las diversidades locales pudieron ser notables).

El Marte cesariano parece corresponderse con un buen número de teónimos y epítetos indígenas; el más característico es Teutates (señor de la tribu: *teuta*, *tuath* en irlandés) que junto a otros que indican el señorío sobre agrupaciones humanas (Caturix, Albiorix) parecen confirmar que este dios de la guerra es a la par el protector de los hombres libres cuya autonomía proviene de su poder bélico. No sabemos si como resultado de la influencia romana o si originado ya de antaño, el Marte celta aparece también en contextos salutíferos (invocado como Smertrius o Lenus) e incluso con caracteres soberanos (Rigisamus, Rigonemetis, Camulus) conformando una figura divina cuya plurifuncionalidad, al estilo de la que hemos visto para Lug, parece característica del pensar teológico celta.

El Júpiter cesariano se relaciona gracias a la epigrafía con el Taranis que documentaba Lucano (a pesar de que en algunos comentarios del pasaje se dice que es Mercurio y otros que Marte), es el dios del trueno y del cielo y no parece desarrollar características soberanas comparables, por ejemplo, a las de Lug o las del propio Júpiter romano. César testifica también otros Dioses galos, el primero, tenido por ancestro mítico, lo nombra a la romana como Dispater (divinidad que en Roma tenía caracteres inframundanos), el otro es un Dios sin nombre, patrono de los druidas.

La única divinidad femenina de la lista de César es Minerva, que aparece también con caracteres salutíferos, lo que queda patente en su relación, por ejemplo, con la diosa Sulis, presidenta del manantial termal de Aquae Sulis (Bath, Gran Bretaña), con la que sincretizó.

La iconografía y la epigrafía nos ofrecen un elenco de divinidades femeninas que desborda el esquema que proponía César, entre las que destaca la pancéltica Epona, diosa equina, pero quizá también divinidad soberana o dadora de la soberanía (en un papel que en la epopeya

insular cumple Rhiannon) o las denominadas *matres* en la terminología latina, diosas triples (como las también pancélticas Suleviae) que no pueden reducirse a una unidad y que cumplen un rol protector, potenciador de la fertilidad y la riqueza; ilustran la tendencia celta a los colectivos sobrenaturales y muy especialmente al triplismo (divinidades triples o trimorfas), que parece indicar la dificultad de reducir a los dioses a una sola forma o función. Otra característica del modo en que los celtas se representan a la divinidad es la tendencia a agrupar a parejas de diferente género: Apolo y Sirona, Borvo y Damona, Mercurio y Rosmerta, Sucellus y Nantosuelta, Veraudinus e Inciona; la iconografía también muestra ese carácter binario en estatuas de dioses gemelares o bifrontes, como la del santuario galo de La Roquepertuse.

Se pueden añadir otros nombres de divinidades femeninas de cometidos a veces poco delimitables: Nemetona, Belisama, Coventina, Icovellauna, Latis, Abnoba, Artio, Arduina, Nehalennia, Ancamna; la lista crece si añadimos nombres célticos insulares tras los que se esconden antiguas diosas: Macha, Medb, Morrigan, Nemhain, Brigantia, Etain, Modron, Rhiannon, Branwen.

También en los nombres de divinidades masculinas el juego de las equivalencias que ofrece César se desborda: se pueden añadir a los ya citados a Smertrius (Marte o quizá una especie de Hércules, al que puede corresponder la gigantesca figura de Cerne Abbas, en Gran Bretaña), Ogmios (otro candidato a la identificación con Hércules), Lenus, Visucius, Nodens, Maponus-Mabon, Donn, Lir o Dagda, para solamente citar invocaciones principales tanto continentales como insulares.

La iconografía abre nuestro horizonte, pero, a la par, genera indeterminaciones, pues nos faltan referentes, por ejemplo, para nombrar al dios sedente de pies de ciervo, aparecido en Bouray (Francia), o al dios jabalí de Euffigneix (Francia). O para intentar conocer el papel del dios cornudo de atributos difícilmente investigables, llamado Cernunnos, y que aparece en diferentes contextos y lugares, por ejemplo en el fascinante caldero de Gundestrup (ilustración 43). Es demasiado sencillo hacer de Cernunnos un mero señor del ciervo, un Dios-animal, lo mismo que ver tras Epona solamente una Diosa de los caballos o tras Artio una Diosa osa y tras Arduina una Diosa jabalí. El animal parece actuar como símbolo, y quizá también como referente ritual, así por ejemplo el valor simbólico del caballo en asociación con el rey convierte a Epona (cuyo nombre se podría traducir como «la equina») y a su equivalente Riannon (que aparece en los relatos galeses y cuyo nombre ya porta el significado de «la reina»: Rigantona) en símbolos de la soberanía real, un campo bien diferente y de un valor social



43. Caldero de plata de Gundestrup (Dinamarca). Representación de Cernunnos.

mucho más destacado que el de meras divinidades de los animales, a las que quedaron quizá reducidas tras el impacto de los conquistadores romanos.

El caldero de Gundestrup, además de la representación de Cernunnos, porta un buen número de escenas a las que se han dedicado muy diversos estudios que intentan desentrañar la identidad de los dioses y ritos o mitos allí representados y casi sirve como el mejor ejemplo de la quiebra de cualquier intento de reconstruir una religión para la que nos faltan sus propios textos. Cuando los celtas escribieron (en Irlanda o Gales), se habían transformado ya en monjes cristianos, para los que los relatos de los dioses antiguos se reinterpretaban (como también lo hacían las creencias), aunque en un proceso paulatino, pudiendo casi hablar más de una sutil sustitución que de una imposición. En esta línea, y como ejemplo, el culto que se ofrece hasta la actualidad a santa Brígida en Irlanda ilustra el peso del pasado celta, pero reconvertido y cristianizado: así no es difícil desentrañar tras la santa a la Brigit y Brigantia precristianas, la divinidad que César inter-

pretaba a la romana como Minerva, todavía presente, todavía viva, en tantos rincones de Irlanda, cuya fiesta, el 1.° de febrero, se celebra todavía hoy el mismo día en que los precristianos festejaban *imbolc*, una de las cuatro grandes festividades célticas anuales y que estaba dedicada a Brigit.

La teología celta, solamente esbozada, parece plantear, en resumen, un problema principal que ya se ha destacado en casos puntuales, que es la inadecuación al esquema estricto trifuncional, aunque, a decir verdad, nuestra documentación es demasiado escasa, tiene una fecha demasiado avanzada y está originada en una época de desestructuración, como para poder determinar cuáles pudieron haber sido sus características con anterioridad.

4.4.4. EL MUNDO INSULAR: LA MITOLOGÍA IRLANDESA

La tradición irlandesa es la más rica, como corresponde a una zona que no sufrió el control romano y en la que la cristianización fue progresiva. De entre los temas míticos que se testifican se pueden destacar cuatro.

El primero es el de la antropogonía y la mitología de los orígenes que se encuentra desarrollada principalmente en el *Libro de la Conquista* (*Lebor Gabála Érenn*) compilado en el siglo XII. Adaptado a la historia sagrada (que marca el contexto explicativo y antropogónico último) presenta el relato de las razas que vivieron y conquistaron en diversos momentos Irlanda. Tras la raza prediluvial aparece una raza liderada por Partolón, héroe cultural que enseña la agricultura, la ganadería y que tras el diluvio organiza el mundo para hacerlo vivible para los hombres. Esta raza de Partolón es la primera que combate con los fomorianos (*fomhoire*, seres de aspecto monstruoso). Tras una epidemia que marca su desaparición surge la raza de Nemed (etimológicamente quiere decir sagrado), agricultores sometidos a los fomorianos que huyen de Irlanda y son sustituidos por la raza de Fir Bolg, guerreros dirigidos por un rey justo (del que depende la prosperidad del país) y que fueron vencidos por la quinta raza, la de los Tuatha Dé Danann (el pueblo de la Diosa Danu) gracias a los objetos mágicos que éstos poseen (la lanza de Lug, la espada de Nuadu, la piedra de Fal y el caldero de Dagda). Posteriormente vencerán a los fomorianos en la segunda batalla de Mag Tuiredh (narrada en el relato mitológico fundamental titulado *Cath Maighe Tuireadh*) gracias al liderazgo de Lug y de Nuadu y los expulsarán definitivamente de Irlanda. Estos enfrentamientos ilustran las auténticas características de los seres que pelean,

los líderes de los Tuatha Dé Danann son seres divinos y los fomorianos, que presentan lazos de parentesco con los Dioses, resultan parecidos a los gigantes de los relatos germanos: la batalla toma las características de una lucha de dualidades divinas, un motivo común entre los pueblos indoeuropeos. Los Tuatha Dé Danann son finalmente vencidos por los hijos de Mil y se retiran bajo tierra.

El segundo tema mítico atañe a la figura del rey y se testifica en dos facetas, el de la elección turbulenta del monarca y el del papel místico del soberano. En los relatos irlandeses la realeza se adquiere (hasta que el héroe Cú Chulainn la hendió con su espada, era la piedra de Fal la que indicaba con un grito quién debía ser el soberano) y no es un estatus seguro: el rey ha de procurar bienestar y prosperidad o ha de ser sustituido, ya que su actitud marchita el reino. Comienza el reinado con un ritual de inauguración en el que ha de realizar la cópula con una anciana decrépita (símbolo del reino envejecido) que se transforma en una bella mujer (personificación de la soberanía, materializada en la esposa del rey). El monarca está sometido a ciertas obligaciones cuyo puntual cumplimiento garantiza el equilibrio del reino por medio de la armonía entre la tierra y los hombres.

El tercer gran tema mítico atañe a las acciones de los guerreros heroicos y a los mitos iniciáticos. En el ciclo del Ulster el personaje principal es Cú Chulainn («el perro de Culann»), hijo de Lug, guerrero místico que sufre, al ser poseído por el furor bélico, una serie de metamorfosis que lo convierten en un ser monstruoso e imbatible hasta que se enfrenta a cuatro magos que le hacen comer carne de perro (romper quizá un tabú en relación con su nombre) y perece. Cumple el héroe también un papel importante en el principal relato del ciclo del Ulster, el *Táin Bó Cualnge*, que muestra el desarrollo muy complejizado de una *razzia* con la finalidad de acumular ganado, prueba iniciática típica entre diversos pueblos indoeuropeos. Los motivos iniciáticos están también claramente presentes en el ciclo osiánico, que narra las aventuras de los Fianna (cofradía de guerreros a la que se accede tras una severa iniciación abierta a todos y no solamente a los nobles) y de su líder Finn mac Cumaill, poseedor de secretos mágicos, tenido generalmente por un sosia tardío de Cú Chulainn. Cazadores, guerreros y en cierto sentido marginales, los Fianna recuerdan a arcaicos grupos de jóvenes iniciandos pero también a los jóvenes expulsados en busca de tierras y posición que nos testificaba, como vimos, el ritual itálico *ver sacrum*. Aunque haya sido confeccionado con posterioridad, el ciclo osiánico incluye algunos motivos que parecen reflejar una sociedad menos estratificada que la que testimonia el ciclo del Ulster.

El cuarto motivo mítico principal de los relatos irlandeses incluye los viajes iniciáticos (*Echtrai* o *Immrama*), que son muy numerosos; los *Immrama*, muy transformados por la cristianización, narran periplos marinos que terminan en alguna isla fantástica de características sobrehumanas y libre de la mancha del pecado. Son relatos maravillosos tras los que quizá se puedan rastrear, muy desestructuradas por la influencia cristiana, creencias sobre el destino *post mortem* de algunos personajes especiales (un más allá privilegiado para héroes o hombres de sabiduría); los celtas insulares, como los continentales, creyeron en la transmigración de las almas y los relatos irlandeses mantienen larvados testimonios de la capacidad de ciertos hombres para controlar su muerte (los casos de Fintan o de Tuan mac Cairill, que se mantuvieron en vida sufriendo diversas metamorfosis, incluso animales, y fueron testigos de toda la historia de Irlanda).

4.4.5. EL MUNDO INSULAR: LA MITOLOGÍA GALESA

El país de Gales, a pesar de que fue controlado durante cinco siglos (del I al V) por los romanos y a diferencia de lo ocurrido en el continente, mantuvo temas míticos prerromanos que se plasmaron en una tradición literaria muy depurada que, aunque es tenida por más reciente que la irlandesa, desarrolla motivos de gran antigüedad.

El primero se refiere al papel del poeta o el bardo y de sus poderes; el mejor ejemplo lo ofrece el *Cuento de Taliesin* (*Chwedl Taliesin,* de Ellis Gruffydd, escritor del siglo XVI), que a pesar de la fecha de composición presenta un relato con temas muy arcaicos, mostrando un Taliesin mítico comparable en muchos aspectos con el poeta mítico irlandés Amairgin (ambos sufren o controlan diversas metamorfosis animales). En última instancia la sabiduría de Taliesin proviene de un caldero en el que se ha destilado el elixir del conocimiento, tema que se puede comparar con el caldero de hidromiel que entre los germanos dio a Odín el saber poético; poesía y sabiduría tienen una raíz única de índole sobrenatural en ambas sociedades.

Otro tema mítico galés de raigambre indoeuropea aparece en la *Ystoria Tristan*, poema también tardío (siglo XVI); los amantes Tristán y Esyllt (Isolda) escapan del rey March, esposo de ella, y el rey Arturo propone una componenda que se acepta: que el marido se quede con su mujer durante el invierno y que el amante lo haga el resto del año. Se trata de un mito etiológico indoeuropeo muy arcaico para explicar la variabilidad estacional y la estancia subterránea invernal del cereal que tiene su relato más conocido entre los griegos (Hades, Dios del in-

framundo, rapta a Core-Perséfone; su madre Demeter, Diosa de la tierra nutricia, consigue, gracias a la mediación de Zeus, rey de los Dioses, que su hija viva en el inframundo en invierno con su marido y reaparezca en la tierra durante el resto del año).

El material mitológico galés más complejo aparece en los *Mabinogion*, grupo de relatos redactados a finales del siglo XI, dividido en cuatro partes (ramas) que parecen mantener una estructura parcialmente trifuncional. La primera rama, el *Mabinogi* de Pwyll, trata de la realeza, que como en el caso irlandés se basa en la justicia y conlleva la prosperidad. En su consecución tiene importancia el caballo, lo que se testifica en el carácter equino de la esposa del rey, Rhiannon (que se asimila a la Epona gala), y en el nacimiento de Pryderi, hijo de ambos. La cuarta rama, el *Mabinogi* de Math, se centra en el tema de la magia, realizada por personajes de estatus real; la segunda, el *Mabinogi* de Branwen, trata de hechos heroicos dirigidos por Bran, monstruoso guerrero de tamaño descomunal que consigue la victoria galesa sobre los irlandeses pero que antes de morir pide que le corten la cabeza, que se convierte en consejera y, tras ser enterrada, en protectora del país. La tercera rama, el *Mabinogi* de Manawyddan, se centra en este personaje, hermano de Bran, y que tras desposar a la viuda Rhiannon accede al trono, pero repentinamente el reino queda desierto y la familia real, agotadas las reservas, ha de trabajar en diversos oficios artesanales (zapateros, orfebres) y en la agricultura (en los que destaca especialmente el rey) hasta que el encantamiento que provocaba esta anómala situación es retirado. Aunque en las cuatro ramas de los *Mabinogion* la magia, las batallas o la realeza están presentes, parece existir una dedicación funcional particular de cada una de ellas. La tercera se centra en presentar la función de producción artesana y agrícola (la tercera función); la segunda, que insiste en narraciones guerreras y en el episodio de la cabeza parlante de Bran (que se puede relacionar con el ritual de las cabezas cortadas testificado entre los celtas continentales), parece ilustrarnos la segunda función indoeuropea del análisis dumeziliano; la cuarta rama se centra en hechos mágicos que tipifican a la primera función. Por último la primera rama, que trata de la realeza, desarrollaría la posición arbitral del soberano frente a las tres funciones, de cuya capacidad armonizadora dependería el buen funcionamiento del reino.

Aun desestructurados y cristianizados, los mitos presentes en la literatura céltica insular medieval hunden firmemente sus raíces en el pasado indoeuropeo, lo que ilustra el papel que desempeñaron druidas, poetas y bardos en el mantenimiento de un legado cultural que en el continente desapareció sin dejar rastro.

4.4.6. NEODRUIDISMO, NEOPAGANISMO Y *WICCA*

Asunto diferente resulta el resurgir que desde la época romántica ha tenido lo céltico. Se crearon órdenes druídicas y bárdicas (con rituales y liturgias inventadas) copiando los modelos organizativos de las logias masónicas en Gran Bretaña y Francia. El celtismo se convertía, así, en una suerte de seña de identidad diferencial (no es de extrañar que Winston Churchill fuese iniciado en este tipo de sociedades, que ofrecían unas raíces no germánicas para lo británico). Stonehenge era tenido (y todavía hoy sigue usándose) como centro para bastante folclóricas reuniones solsticiales, equinocciales, pero también en los hitos del calendario céltico: *imbolc*, el 1.º de febrero, *lughnasad*, el 1.º de agosto, o los que están, curiosamente, permeando nuestro calendario actual: *beltain*, el 1.º de mayo, *samhain*, el 1.º de noviembre (que se transforma, incluso en España, por el impacto mediático de la cultura anglo-sajona en un *halloween* más cercano al paganismo céltico que a la fiesta de difuntos tradicional del catolicismo). Perdura la idea de que el emplazamiento de Stonehenge era un templo druídico (lo que la arqueología ha mostrado incorrecto) o se le tiene por centro cultual ancestral para los movimientos neopaganos.

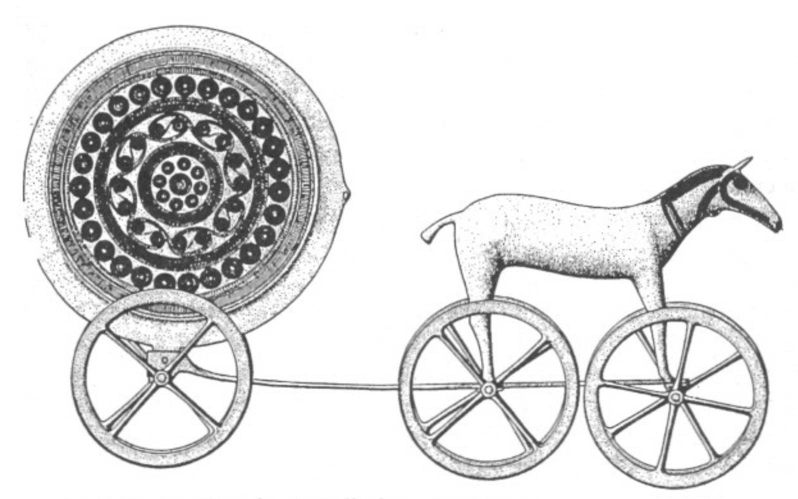
Desde los años setenta del siglo pasado ha comenzado a cobrar fuerza un neoceltismo o neodruidismo que ejemplifica, junto con el mayoritario neochamanismo, el odinismo (que busca reconstituir el paganismo nórdico) y la neobrujería (*wicca*), la fuerza del neopaganismo, que se centra en el culto a la fuerza de lo natural y que se vehicula por medio de la magia o de los rituales estacionales. Forman grupos de carácter difusamente religioso que hallan su ubicación actual en la amalgama sincrética que resulta la *new age* (encadenándose pasado y futuro), y cuyas características revisaremos al hablar de las nuevas religiones. Los grupos de revitalización de las prácticas religiosas celtas son numerosos y antiguos y destacan por su actividad y sus seguidores OBOD (The Order of Bards, Ovates and Druids), fundada en 1964, y ADF (A Druid Fellowship), fundada en 1983.

4.5. LA RELIGIÓN GERMANA Y ESCANDINAVA

4.5.1. UNA DOCUMENTACIÓN RICA Y DISPAR

Los germanos forman con los indios védicos y los romanos los tres pilares básicos de la investigación comparada indoeuropea. La documentación que poseemos de ellos permite ahondar en el conocimiento de su religión de un modo solamente comparable, entre las culturas desaparecidas, con la griega o romana (y con problemas parecidos, pues solamente conocemos bien la religión y mitología de los grupos de elite y en épocas determinadas).

Son conocidos gracias a una abundantísima y homogénea documentación de época vikinga, los *Eddas*, con sus dos recopilaciones, *Edda* poético (que incluye materiales fechables desde el siglo VII, con obras tan importantes para el historiador de las religiones como la *Völuspá*, poema visionario que explica la cosmogonía y la escatología) y *Edda* en prosa (obra del noble islandés Snorri Sturluson —1179-1241—) y las *Sagas*, recopiladas a partir del siglo XII, que desarrollan en muchos casos temas de la mitología escandinava. Las fuentes para la época anterior son diversas pero inconexas y dispares. Destacan los petroglifos (que se fechan entre mediados del segundo y finales del primer milenio a.e. y que presentan figuras que pueden recordar en sus atributos a los Dioses vikingos), los testimonios arqueológicos (por ejemplo, los sacrificios humanos en turberas danesas u objetos votivos como el carro solar de Trundholm: ilustración 44), los datos escritos provenientes de autores clásicos (entre los que destaca la *Germania* de Tácito, escritor latino del siglo I) o eclesiásticos y una fuente endógena



44. Carro votivo de Trundholm. Dinamarca.

escrita germana que son las runas (inscripciones que comienzan a testificarse en el siglo II y que alcanzan el número de 5.000).

A pesar de las diferencias culturales entre las diversas épocas, estos pueblos parecen presentar, de todos modos, puntos comunes que no pueden minimizarse; resulta lícito defender una postura que intente conciliar los desarrollos particulares (prehistórico, de época antigua, de época escandinava) con las identidades generales que ilumina el método comparativo (presencia de características religiosas que se mantienen a través de los siglos), teniendo siempre presente que la gran mayoría de los datos que se barajan provienen de la época final del paganismo germano, es decir, de la época vikinga.

4.5.2. UN MUNDO SOBRENATURAL DE PRINCIPIOS CONTRAPUESTOS

La religión escandinava tiende a presentar un mundo sobrenatural cuyas relaciones son de tipo adversativo; tal es el caso de los dos grandes grupos de Dioses, los ases (*aesir*) y los vanes (*vanir*), que se enfrentaron en el pasado o de los Dioses y los seres anómicos cuyo choque llevará a la terrible aniquilación del mundo. También la geografía ilustra esa contraposición; el cosmos para los escandinavos tenía por eje el árbol Yggdrasill. A sus pies surgían diversos manantiales (o uno solo ramificado), la fuente del saber custodiada por el gigante Mímir, la fuente del destino (Urdr) y la fuente madre de los ríos te-

rrestres. De su tronco manaba el licor vivificante Aurr, numerosos animales vivían en sus diversas partes y bajo su sombra se llevaba a cabo la asamblea de los Dioses. La especificidad de Yggdrasill frente a los numerosos paralelos de árboles de la vida que existen en muy diversas culturas es que conlleva, desde su origen, el germen de su destrucción: el dragón Nidhöggr roe sus raíces, cuatro ciervos devoran el follaje y su caída determinará el fin del mundo.

En torno a Yggdrasill se escalonan los tres grandes reinos o fortalezas: los hombres habitan Midgardr, la tierra media (es el centro del universo y está rodeada por un mar en cuyo fondo habita la serpiente cósmica), los Dioses Asgardr, en el centro de la anterior (o en el cielo en tradiciones que parecen más tardías) y monstruos, gigantes y difuntos habitan Utgardr, formado por montañas heladas y territorios inhóspitos, que presenta los rasgos de la alteridad y parece localizarse imaginariamente en el extremo septentrional y oriental.

Las fuerzas de Utgardr se preparan para un terrible combate que pondrá fin al mundo: el Ragnarök (destino de los Dioses o las potencias), que se describe con detalle en el poema *Völuspá*. Precedido de un invierno que durará tres años, comienza cuando se desatan todos los enemigos del orden cósmico; el sol y la luna son tragados por los lobos que los preceden; los difuntos, los gigantes destructores, los monstruos (incluida la serpiente marina cósmica), que habían sido contenidos por los Dioses hasta ese momento, avanzan sobre Midgardr y Asgardr; Yggdrasill se tambalea. Los Dioses perecen en el combate junto con sus enemigos y solamente el fuego (Surtr), que resulta al final purificador, sobrevive a este cataclismo cósmico que termina en una regeneración universal; así ese terrible conflicto acaba en una nueva edad de oro y una nueva pareja humana formada por Líf y Lifthrasir, que se habían escondido en Yggdrasill, repuebla un mundo paradisíaco, regido por Balder, el mejor de los Dioses.

La solución positiva al conflicto se produce también en el enfrentamiento entre ases y vanes que determinó el fin de la primera edad dorada. Los ases son Dioses con claros atributos guerreros (Odín, Tyr, Thor), generalmente de sexo masculino, y habitan Asgardr. Los vanes, por el contario, son Dioses pacíficos y promotores de la fertilidad, dispensadores de bienes, de placeres, se relacionan con la tierra, con el agua, con la magia *sejdr* (de tipo chamánico), sus estrategias matrimoniales se basan en el incesto (Freyr con su hermana Freyja; Njördr con su hermana) frente al matrimonio *aesir* regido por la exogamia. El conflicto entre ambos grupos acabó con un pacto que condujo a los Dioses vanes a incorporarse junto con los ases para crear un solo grupo divino, lo que conllevó el cambio en las formas matrimoniales

de los vanes (toman nuevos consortes no incestuosos) y la conclusión de un pacto por medio de la mezcla de salivas en un caldero (de la que surgió Kvasir, un ser que todo lo conocía).

Los estudios de mitología comparada han demostrado que nos hallamos ante un motivo que tiene paralelos en las creencias de numerosos pueblos indoeuropeos: el del combate de los Dioses, producido en un momento del pasado anterior a la plena existencia de la sociedad humana. En la India se enfrentan los deva y los asura, venciendo los primeros y quedando relegados los segundos a entidades de connotaciones negativas; en Irán, quizá tras la reforma de Zaratustra, Ahura servirá para denominar al dios central y daeva para nombrar a los seres maléficos; entre los celtas insulares un combate parecido enfrentaría a fomorianos y Tuatha Dé Danaan y entre los romanos aparece historizado en el enfrentamiento romanos-sabinos. Como vemos, las semejanzas entre pueblos indoeuropeos no excluyen opciones de resolución diferente, la derrota y valoración negativa de los vencidos (no siempre los mismos) en unos casos o la síntesis en el caso germano. Resulta por tanto necesario desechar las interpretaciones que querían explicar este episodio como un recuerdo de la fusión entre poblaciones germanas (ases) y pregermanas (vanes).

4.5.3. LA TEOLOGÍA GERMANA Y ESCANDINAVA

La teología germana se suele reconstruir usando los testimonios escandinavos como base, con lo que los datos de las épocas romana y de las migraciones quedan subordinados al esquema teológico de época vikinga. Los datos previkingos más interesantes los ofrece Tácito, que destaca tres tipos de Dioses: los que nombra con nombre latino por interpretarlos a la romana (Mercurio, dios supremo, en cuyo honor se realizan sacrificios humanos, Hércules, Marte), los que dice ser cultos extranjeros importados (caso de Isis entre los Suevos) y los que nombra con la apelación germana latinizada (Nerthus, la tierra madre, a la que se hacen sacrificios humanos) o los Alci, gemelos divinos. Destaca también una numerosa epigrafía de época romana en territorio germano, más de mil inscripciones, que ilustra, por ejemplo, la importancia de divinidades femeninas a las que, como en el caso celta, se nombra a la latina como *matres* o *matronae*, algunas llevan apelativos que se refieren a la protección sobre colectividades con etnónimos germánicos (como las *matres germanae*, las *matres suebae* o las *matres frisiabae*, que identifican a germanos, suevos o frisones).

El intento más tenaz para intentar ordenar la teología germana lo

desarrolló G. Dumézil al delimitar su carácter trifuncional. Planteó en un análisis minucioso que el grupo escultórico del templo de Upsala con Thor en posición central y Wodan y Fricco a los lados resultaba claramente trifuncional, Odín (Wotan) aparece como equivalente funcional del Varuna védico (función soberana), Thor, de Indra (función guerrera), y Freyr (Fricco), de los Nasatya (función generativa). Quizá las características específicas de la teología germana y escandinava se calibran mejor si se intenta llevar a cabo un análisis pormenorizado de cada Dios más allá de las limitaciones de un esquema rígido como el trifuncional.

Odín presenta un conjunto de funciones cuya complejidad ilustra el centenar de epítetos que se conocen de él; es el Dios supremo, señor de Asgardr, creó a los hombres y actúa en el mundo sobrenatural como el patriarca lo hace en el mundo real. Se entroncan con él linajes reales (como los monarcas noruegos) y el grupo social dominante (los nobles —*jarl*—). Es señor de la guerra, al que se deben en ofrenda la mitad de los enemigos vencidos, pero no es un Dios del combate. Rige la batalla por medio de lazos mágicos (encadena y paraliza a los enemigos), pero sin inmiscuirse en la carnicería. Los sacrificios humanos son parte fundamental del débito sagrado al Dios y los medios son espantosos (ahorcamiento, alanceamiento, ahogamiento, mutilación y posterior incineración). No pueden fiarse de él ni sus protegidos, a los que a veces abandona de un modo imprevisible, ya que necesita guerreros caídos en combate para nutrir un ejército del más allá, los *einherjar*, que le ayudarán en la batalla final del Ragnarök. Odín-Wotan es el furor (*ódr*), definición que conviene a una forma furiosa de hacer la guerra, al margen de las estructuras bélicas establecidas por la colectividad «civilizada» y que realizaban los *berserkir* (los de aspecto de oso) o los *ulfhednar* (los de la piel de lobo), guerreros extáticos dominados por un furor guerrero incontrolable que les lleva a sufrir una metamorfosis que modifica su aspecto y en cierto modo su esencia durante un tiempo. Su *hamr* (especie de alma exterior) muta para transformarse en la del animal en una práctica de mística guerrera que tiene sus paralelos en las metamorfosis chamánicas y antes aún en técnicas de caza mística (ilustración 9). Se unían en cofradías (los *einherjar* resultan ser sus prototipos imaginarios en el más allá) que cumplían unos ritos iniciáticos cuyo referente divino era Odín, como ilustra el siguiente texto:

> Y sus hombres (los de Odín) atacaban sin protecciones, rabiosos como perros o lobos, mordiendo sus escudos, fuertes como osos o toros. Mataban a sus enemigos pero resultaban invulnerables al fuego o al hierro. Es lo que se llama furor de los *berserkir* (*Ynglingasaga* 6).

Odín preside también otro tipo de furor, el poético: habla en verso e inspira a sus protegidos el arte de hablar rimado, una forma de expresión sagrada que define una faceta de este Dios sabio; es también el Dios de las runas, del saber oculto (para conseguir la sabiduría perdió un ojo), de la magia *sejdr* (que le enseñó Freyja), de las reglas esotéricas de la poesía. Posee poderes mágicos y oraculares que le permiten conocer un destino que sin embargo no puede modificar (es consciente de la inevitabilidad del Ragnarök). Es psicopompo, señor de los muertos que vuelven (*draugar*), de la Valhöll (el más allá de los *einherjar*).

Junto a Odín otro de los Dioses ases más poderoso es Tyr, aunque aparece en época vikinga en una posición secundaria. Solamente actúa en dos ámbitos; en el de la guerra y en el de los pactos. Representa la guerra sometida a pautas de índole jurídica, entendida como ejercicio de compensación justa tras una afrenta.

Thor es uno de los Dioses más populares cuyo nombre forma parte de topónimos y antropónimos muy numerosos, se le llama *ástvinr* (querido amigo) y tutela al pueblo (*karl*) lo mismo que Odín tutelaba a los nobles. Es el campeón que combate contra las fuerzas del caos (la serpiente cósmica, el gigante Hrungnir, Loki) y cuyo poder indudable, no tiene los dobleces que mostraba el de Odín: actúa según unas pautas de hospitalidad y agresión que se atienen de modo estricto a la ética guerrera, es por tanto lógico y previsible, no da pie a la confusión. Es, en resumen, el más claro exponente de la función guerrera, cuyos paralelos con el Indra védico no dejó de detallar Dumézil.

En el análisis dumeziliano, frente a la primera función representada por Odín (en la faceta varuniana) y Tyr (en la mitraica) y la segunda, representada por Thor (Dioses del grupo de los ases), la tercera función es desarrollada por Dioses vanes. Njördr es un Dios de la prosperidad, de la riqueza, de la navegación, manda sobre el viento y el mar y hay que invocarle para conseguir que las actividades comerciales resulten satisfactorias. Era una divinidad extremadamente popular, como reflejan numerosos topónimos solamente superados por los que se forman con los nombres de sus hijos Freyr y Freyja. Freyja enseña a los ases, y especialmente a Odín, la magia *sejdr*, y se puede metamorfosear. Presenta fuertes caracteres odínicos (está casada con Ódr, Dios oscuro pero entroncado con Odín) que tendieron a restar nitidez a su diferenciación respecto de Frigg (la esposa de Odín), pues ambas además son Diosas del amor. Freyr, su esposo-hermano, es un Dios fálico y corresponde al Fricco del templo de Upsala. Es Dios de la prosperidad, de la fertilidad, de la riqueza, se le invoca para conse-

guir cosechas y bienes materiales, aunque también es un guerrero ejemplar. Freyja y Freyr resultan divinidades con ámbitos de acción más complejos que los de la exclusiva propiciación de la fecundidad, ilustran los problemas a que se enfrentan los intentos de adaptar el esquema dumeziliano al caso germano sin que la tripartición funcional estricta se desvirtúe.

Quedan por repasar otros dos Dioses que muestran caracteres contrapuestos, Balder y Loki. Al primero se le denomina «el mejor de los Dioses», se caracteriza por la belleza, la justicia, la pureza, el auxilio constante (es un gran guerrero), la bondad, la sabiduría y la clemencia. Es el único Dios que muere (tras un engaño urdido por Loki), pero retornará tras el final de los tiempos. La muerte de Balder en la especulación escandinava es lo que determina la mediocridad del mundo, su vuelta tras el Ragnarök determinará la regeneración universal. Ambos hechos resultan inevitables, con lo que se ilustra una característica de la mentalidad germana, que es la impotencia ante la trama del destino, contra la que no pueden ni siquiera los Dioses, a pesar de que, incluso, la conocen de antemano.

Loki, por su parte, es un Dios contradictorio y complejo, hijo de gigantes, progenitor de monstruos y seres infernales (Hel, Fenrir), cumple el papel fundamental en la aniquilación de Balder y en la degeneración del mundo y dirigirá las fuerzas de la destrucción en el Ragnarök. Sería simplemente un Dios del mal (antitético a Balder, por ejemplo) si no conociéramos otros episodios en los que ayuda a los ases; procura a Thor su arma definitiva (el martillo Mjöllnir) y a Odín su caballo mágico y en el poema éddico que se le dedica (el *Lokasenna*) aparece con rasgos cómicos, como un traidor, un egoísta, un ladrón, pero también como un personaje útil, lo que ha llevado a relacionarlo con la figura mitológica del tramposo (*trickster*). Dumézil, que le dedicó una monografía, ha descubierto similitudes con el personaje de la epopeya narta denominado Syrdon, lo que avalaría su antigüedad indoeuropea; aparece como enemigo del orden, pero sobre todo como la fuerza dinamizadora que impide que el mundo se anquilose y que desencadenará la purificación del Ragnarök. Su visceralidad tiene parecido con la de Odín, su enemigo; no se atiene tampoco a pactos ni a normas, y no tiene interés por los hombres, por lo que no aparece reflejado ni en la onomástica ni en el culto.

Una revisión sintética de los dioses germanos y escandinavos quedaría incompleta si no se citara una serie de agrupamientos de seres sobrenaturales, que formaban colectividades de número indeterminado, lo que se aproxima al modelo religioso de los celtas (que conocemos de modo mucho menos detallado) sin que podamos dilucidar

cuánto hay de préstamo y cuánto de común herencia o de desarrollo paralelo. Aunque con poderes mermados respecto de los dioses, y aunque se les brinde un culto secundario, resultan tener ámbitos de actuación en los que son inapelables (como las nornas) o tan peligrosos (como los gigantes en el Ragnarök) que permiten intuir que fueron figuras religiosas de mayor peso.

Los gigantes (*jötnar*) son seres peligrosos para los hombres y mantienen una hostilidad implacable con los dioses que se materializa en luchas generalmente lideradas por Thor. En el Ragnarök las fuerzas de la destrucción estarán encabezadas por gigantes, como Surtr, Hrymr o personajes muy cercanos a ellos como Loki. Por tanto el muy arcaico tema indoeuropeo de la gigantomaquia juega un papel destacado en la especulación mitológica escandinava y hemos de suponer que también aparecía en la del resto de los germanos. Son seres monstruosos y enormes pero también sabios (como Mímir) y ricos, de los que se benefician los dioses en ciertas circunstancias. Están en el origen del cosmos (que se forma del cuerpo de Ymir) y en algunos casos se mezclan en matrimonio con los dioses. Algunas gigantas poseen una gran belleza (por ejemplo Gerdr), otras no rechazan incluso unirse con hombres (lo que parece, más bien que testificar episodios lúbricos, ilustrar iniciaciones heroicas).

Los enanos (*dvergar*) viven bajo la tierra y su ocupación principal es la minería y la metalurgia. Poseen la sabiduría oculta y sagrada que les permite forjar armas mágicas para los héroes y objetos muy poderosos para los dioses y en una versión de la cosmología forman los pilares del cielo y los puntos cardinales. Los alfos o elfos (*álfar*) en época escandinava forman dos grupos, los *álfar* de luz, que viven en el cielo (la residencia de Freyr se llama Alfheimr), y los *álfar* negros, que viven bajo tierra (y en montículos y tumbas) y se distinguen mal de los enanos. La relación con los hombres es ambigua y pueden provocar enfermedades pero también favorecer. Los *landvaettir* son espíritus protectores de bosques, montes, piedras, guardianes de ciertos territorios sobre los que imperan como señores; se manifiestan a veces en modos teriomorfos, lo mismo que los *fylgyur*, espíritus que pueden actuar como protectores de los animales en algunos casos presentando un arcaísmo que entronca con formas religiosas paleolíticas.

Las nornas (*nornir*) fijan el destino y sus decisiones resultan irrevocables. En época escandinava son tres: Urd (pasado), Verdandi (presente) y Skuld (futuro), residen en las raíces de Yggdrasill e hilan el destino de los hombres y en especial, con hilo de oro, el de los héroes. Las disas (*dísir*) son también divinidades del destino, lideradas por Freyja, son fundamentales en el nacimiento y tutelan a familias y per-

sonas, parecen tener poder para detener ejércitos o desatar a un prisionero, y su ámbito resulta bien cercano del que tenían las *matres* germanas.

En la época vikinga de un modo claro y quizá también en la anterior tanto el ser humano como las divinidades han de plegarse a la fuerza sin rival del destino; si tuviésemos que determinar el poder sobrenatural máximo entre germanos y escandinavos, sería éste: un destino inapelable del que ni los máximos Dioses pueden escapar, como ejemplifica el episodio del Ragnarök.

4.5.4. ÁMBITOS DE LA RELIGIÓN

La célula básica en la organización de germanos y escandinavos es la familia (*aett*) y su extensión (*kyn*, parentela o clan). También en el ámbito religioso la familia es el primer eslabón, siendo el padre de familia el sacerdote principal y presentando el culto particularidades y especificidades propias en cada núcleo. La familia tiene su propio destino (su buena suerte, *hamingja*). La sala principal, debidamente sacralizada, se convertía en santuario donde se desarrollaban las ceremonias familiares con sacrificios, socialización de la producción por medio del banquete, toma de decisiones sancionadas por auspicios y en resumen la consecución de *fridr*, la paz (sagrada), que proviene del consenso entre los miembros del grupo. Equilibrio inestable sancionado por la religión, que puede romperse por diversas circunstancias externas o internas y que requiere su reequilibrio consensuado. Un caso de ruptura de *fridr* se produce con la muerte del cabeza de familia mientras se determina la disociación del estatus del jefe muerto y su asociación a otra persona, tras la satisfacción que diversos miembros del grupo estimen conveniente. Otro caso se produce cuando existe una ofensa, la paz ha de conseguirse por medio de satisfacciones (compensaciones pecuniarias) a las que se creen con derechos muy diversos miembros de la familia agraviada, dependiendo la compensación de su posición en la jerarquía interna. La familia actúa desde el punto de vista social a la par que religioso como un todo; el resto de las estructuras se forman por aglutinamiento y a su imagen.

Tal es el caso de la tribu, que resulta ser un agrupamiento de familias (*aett*) y familias extensas (*kyn*) y que se dota de los mismos esquemas religiosos que las familias. Los antepasados comunes (base imaginaria de la cohesión de linajes, de los que ofrecen numerosos ejemplos las sagas familiares) se convierten en Dioses tutelares y ancestros míticos de las tribus. El sacrificio y la aceptación del lazo religioso sellan la pertenencia al grupo tribal que a su vez es el grupo de

los cultores de la divinidad específica. La religión es el medio de mantener los lazos de cohesión del grupo y la adivinación (y sobre todo la aceptación de la interpretación del presagio) la técnica de consolidar las decisiones comunes. Pero los germanos pusieron en práctica otro sistema de consensuar las decisiones que radica en el *thing*, la asamblea del pueblo. Actúa en defensa del derecho sagrado con la finalidad de mantener la paz, que se sustenta en el consenso, para ello el marco de la reunión es sagrado y las decisiones se ratifican por medio de sacrificios y toma de auspicios.

Otro de los ámbitos sociales de la religión lo forman los ritos de paso. El nacimiento es el momento en el que se trenza el futuro del nacido y está presidido por las *dísir*, divinidades del destino, lideradas por Freyja, que tutelan a familias y personas. En los ritos matrimoniales germanos se intenta superar el conflicto que provoca la mezcla de dos familias extensas. Al ser la familia la célula básica organizativa, con sus ritos y costumbres propias, la inclusión de un miembro ajeno provoca una serie de problemas prácticos y rituales que se intentan solventar en la ceremonia de la boda, cuyas complejidades cimentan la alianza entre grupos receptores y dadores de mujeres. La iniciación masculina entre los germanos culmina con la captura de un gran animal o de un enemigo; Tácito, al hablar de los *chatti*, tribu germana, transmite una costumbre significativa:

> En cuanto llegan a la adolescencia se dejan crecer la barba y el cabello y solamente cuando han matado a un enemigo dejan ese aspecto que han asumido como voto y consagración al valor (Tácito, *Germania* XXXI, 1).

El rito de paso último es el preludio de la asunción del estatus del difunto por otro miembro de la familia. Por eso entre los germanos y escandinavos hay una insistencia en cumplimentar correctamente la ceremonia fúnebre y en consensuar el traspaso de la herencia por medio de un ritual minucioso que asegure el mantenimiento de la paz familiar. El banquete funerario es el lugar en el que se sella la nueva jefatura, con la declamación de poemas laudatorios al difunto y la ingestión de cerveza especialmente confeccionada para la ocasión. Un traspaso conflictivo, al resultar una infracción de lo sagrado, puede conllevar la conversión del muerto en un difunto rabioso que vuelve para indicar que los descendientes no son dignos de la herencia. Estos *draugar*, muertos que vuelven, aparecen con insistencia en las sagas e indican que el ritual funerario se ha realizado mal o que el muerto, si ha sido víctima de violencia, no ha sido compensado correctamente. Se trata como puede verse de un mecanismo imaginario del que dispo-

nen los miembros del grupo familiar para expresar y canalizar el descontento que puede generarse si el ritual fúnebre no se ha realizado por común consenso y pensando en la paz de la familia.

El más allá entre los escandinavos no es único; algunos muertos van a un reino sombrío y subterráneo, otros radican en el túmulo donde se creía que a la larga terminaban tutelando el territorio circundante. El destino más prestigioso es la Valhöll (Walhalla), la mansión o sala de Odín. Se sitúa en el cielo y a ella acceden los guerreros caídos en combate transportados, desde el campo del combate y por los aires, por unos genios psicopompos llamados *valkyrjur* (valquirias). Es un paraíso de elite reservado a los valientes que forman una turba, los *einherjar*, que se dedican a pelear eternamente durante el día (sin conseguir nunca herirse de muerte) y a banquetear por las noches. Las tres localizaciones *post mortem* para el difunto (si excluimos a los draugar) que testifica el imaginario germano y escandinavo ejemplifican una sensibilidad escatológica muy desarrollada que potenciaba las tendencias bélicas de la sociedad, ya que en el sistema de valores la muerte en combate era preferible por conllevar un más allá más perfecto y deseable.

4.5.5. LOS INTERMEDIARIOS SAGRADOS Y EL CULTO

La sociedad germana presenta tres colectivos de gobierno con un estatus superior al resto, los jefes, los reyes y los sacerdotes. Los jefes son líderes militares en torno a los que se aglutina un grupo de hombres unidos a ellos por lazos sagrados de fidelidad (hermandad sagrada). Por su parte el rey es el supremo intermediario de la comunidad frente al mundo divino. En él se concentra la potencia sagrada. Es sacerdote y sacrificador supremo actuando a nivel tribal como lo hace el padre a nivel familiar. Pero no posee poderes jurídicos ni políticos, ya que éstos radican en el *thing*. Los linajes reales entroncan imaginariamente con ciertas divinidades, especialmente Freyr y Odín, por lo que no se puede elegir al monarca más que entre los miembros de ciertas familias. Como rey sagrado da el bienestar y la prosperidad al territorio, y se le pide que sea favorecido más por la abundancia que por la victoria. Los mejores reyes son los que coinciden con etapas de properidad y su recuerdo se perpetúa en un culto especial a sus tumbas que se piensa favorecen el entorno en el que se sitúan (se convierten en genios tutelares). Los años de escasez se achacan al rey (porque haya cometido alguna incorrección ritual o porque sencillamente resulte personalmente inconveniente) y se puede llegar a optar por sa-

crificarlo. La posición de los reyes en el mundo religioso escandinavo tenía una precariedad que permite explicar su conversión al cristianismo, ideología que aumentaba su poder de decisión y su seguridad personal. El jefe y el rey que eran los centros del culto común, al convertirse, forzaron a sus seguidores a aceptar la nueva fe, si no querían perder la seguridad religiosa (traicionada por los propios que la detentaban) y la cohesión social. Pero aunque la cristianización se hizo de un modo generalmente poco violento y rápido, no conllevó una destrucción cultural completa sino una adaptación que permite comprender por qué el material teológico y mitológico escandinavo se ha transmitido casi intacto por intermediarios cristianizados desde hacía dos centurias.

El sacerdocio entre germanos y escandinavos resulta complicado de estudiar. No parecen tener una casta sacerdotal específica y estructurada, aunque poseemos nombres que transmiten las runas y el material escandinavo de personas que realizan funciones sacerdotales (*erilar, gudja-godi*). Tácito (*Germania* VIII, 2-3) habla de sacerdotisas veneradas como si de seres sobrenaturales se tratara (Veleda, Albrinia) y en época escandinava conocemos la figura de la *völva*, pofetisa vidente. No resulta fácil tampoco determinar la importancia de ciertos hechiceros y sobre todo hechiceras, que controlaban los recursos de la magia *sejdr* y cuyo modo de actuar resultaba muy parecido al de los chamanes asiáticos (y cuyo modelo sobrenatural era Odín).

Pero los sacerdotes principales eran el rey al nivel tribal y el padre al nivel familiar. Son ellos los encargados de representar al grupo frente a los poderes sobrenaturales, entre otras causas porque el grupo posee los medios de controlarlos. Quizá haya sido esto lo que haya impedido entre los germanos la proliferación de un sacerdocio autónomo que pudiera forzar decisiones que pusieran en peligro la paz familiar o tribal que se alcanzaba no por una imposición divina (supuesta) sino por un consenso que proviene del equilibrio de fuerzas. De ahí que las infraestructuras del culto entre los germanos estuvieran muy poco desarrolladas, cualquier sala o cualquier emplazamiento al aire libre debidamente santificados se convertían en templos. De todos modos existieron también lugares estables de culto, incluso con estatuas imponentes, como el templo de Upsala.

La ceremonia principal entre los germanos lleva el nombre de *blót*, un rito sacrificial en dos grandes tiempos. En primer lugar los miembros que tenían obligación de hacerlo procuraban las víctimas sacrificiales, cuya muerte en el hogar central marcaba el comienzo de la primera parte del rito. Se recogía la sangre en un recipiente especial y con ramas se hacía una aspersión general sobre los presentes y los

muros de la sala del sacrificio y se tomaban los auspicios. Posteriormente y tras cocinar la carne comenzaba la segunda parte del rito que es el banquete sagrado. Se trata de un rito de cohesión grupal en el que el animal marca el nexo de unión entre hombres, Dioses y en su caso difuntos. Una parte del animal se debía a los Dioses que presidían la ceremonia; en ciertas fiestas (especialmente en el *álfablót*), había una mesa de *jól*, que se abastecía para los difuntos, y, por último, la parte principal se repartía entre todos los participantes en la comida. Los banquetes eran los lugares en los que se tomaban decisiones importantes y en ciertos casos se hacían juramentos solemnes. El ámbito sagrado aseguraba el marco cierto para el cumplimiento posterior de lo decidido, por lo que el banquete se convierte no solo en un medio de socialización y de nivelación por el mecanismo del reparto sino también en un medio fundamental para sustentar el equilibrio (la paz familiar o tribal) por el mecanismo del consenso. Ingrediente fundamental en la ceremonia era la cerveza, que sellaba por medio del éxtasis la hermandad de los banqueteadores; los cuernos debían circular según una rotación benéfica que potenciaba la capacidad unificadora del brebaje. Se testifica una vez más la importancia del extatismo como componente fundamental de la religión escandinava. Gracias al éxtasis las decisiones comunes están dirigidas imaginariamente por la divinidad, que puede manifestarse mejor y tiene el camino más libre (para penetrar en el hombre) en los estados alterados de la conciencia.

Un animal que juega un papel fundamental en el sacrificio es el caballo, relacionado con el acceso a la soberanía; su consumo fue muy perseguido por las autoridades cristianas, lo que indica su rango significativo fundamental como víctima sacrificial. El verraco o jabalí también es animal sacrificial de primer orden y quizá tenga que ver con los grupos de guerreros (en el más allá los *einherjar* de Odín se alimentan de la carne inacabable de Saehrímnir), aunque también se sacrifica en honor a Freyr para propiciar la fertilidad.

4.6. LA RELIGIÓN DE LOS ESLAVOS

4.6.1. UNA DOCUMENTACIÓN PROBLEMÁTICA

Los eslavos aparecen mencionados en las fuentes literarias de modo explícito a partir del siglo VI; unos siglos antes debió de comenzar su expansión. En el siglo X alcanzan su máxima extensión territorial, testificándose la eslavización de una amplia zona de la Europa central y oriental, pero para la época anterior a la expansión eslava los datos son muy confusos. Agricultores sedentarios libres, estructurados durante centurias en comunidades a pequeña escala de índole suprafamiliar (*rody*) en cuyo seno se organizaba la explotación, distribución y consumo de modo comunal, parecen haberse mantenido en formas sociales sin grandes diferencias de estatus entre sus miembros durante mucho tiempo. No se dotaron hasta bien entrado el medievo de estructuras plenamente estatales, surgiendo además éstas como respuesta a presiones externas; en muchos casos sus monarcas serán de origen extranjero, con lo que ello conlleva de inclusión de prácticas religiosas de sustentación ideológica del poder real ajenas a la forma tradicional.

La forma social comunitaria y poco compleja de los protoeslavos y las influencias foráneas explican en buena medida los problemas que presenta la documentación para el estudio de la religión eslava. Por una parte el sistema social protoeslavo generó una religión cuyos restos materiales son tan poco significativos que los arqueólogos tienen enormes problemas para discernirlos y llegar a un consenso amplio sobre los mismos. Por otra parte, las fuentes escritas describen una época en la que el contacto con diversos pueblos debió modificar en buena medida el sistema social hacia una complejización que se refleja

en la instauración de formas religiosas modificadas y aculturadas; estas fuentes se refieren además a dos ámbitos marginales, la zona oriental y la báltica.

Los eslavos precristianos eran ágrafos y entre ellos la escritura se convirtió en un vehículo de imposición religiosa foránea; en el tercer cuarto del siglo IX los primeros predicadores cristianos en territorio eslavo, Cirilo y Metodio, parecen haber sido los creadores de un sistema de escritura adaptado a la lengua eslava que sirvió para traducir los evangelios. Es muy probable que en la época anterior poseyesen una literatura oral de tipo religioso-mitológico, ya que parecen testificarse restos de sagas en los relatos orales rusos (*bylínas*) y en el folklore.

Las fuentes exógenas, las más utilizadas en la investigación, por presentar una información más completa y literaria, presentan una serie de problemas que hay que tener presentes. Al haber sido escritas por letrados cristianos, en su forma y su finalidad corresponden a modos culturales importados vehiculando la ideología de la nueva elite eclesiástica y cortesana, para la que la resistencia puntual del paganismo eslavo es un episodio digno de narrar en la gesta evangelizadora.

4.6.2. LA RELIGIÓN DE LOS ESLAVOS RUSOS Y OCCIDENTALES EN LA ÉPOCA PREVIA A LA CRISTIANIZACIÓN

Nuestras fuentes de información del momento previo a la cristianización privilegian el ámbito ruso y el eslavo occidental; comenzaremos por el primero. La *Crónica* de Néstor (compilada hacia el 1111, pero refiriéndose a la situación del año 980) ofrece un relato de primer orden respecto del panteón ruso:

> Vladimir comenzó a reinar en solitario en Kiev y erigió en la colina [...] [pasaje controvertido] una serie de ídolos. Estaban Perún, hecho de madera, con la cabeza de plata y el bigote de oro, y Chors y Dazbog y Stribog y Semargl y Mokosh. El pueblo les ofrecía sacrificios y los llamaba Dioses [...] marchó a Novgorod y allí erigió un ídolo de Perún [...].

El caso de Perún resulta ejemplar, ya que es un Dios al que daban un culto preeminente los baltos (lituano Perkunas, letón Perkons) y que se conecta con el Thor escandinavo (la madre de este Dios se llama Fjörgynn, un teónimo similar en la raíz) e incluso con el védico Parjanya o el Perëndi albanés. Por la etimología es un Dios del trueno, del roble, y parece presentar demasiados antecedentes indoeuropeos para quedar solamente como una importación nórdica. Le debía de

estar dedicado el templo de madera cuyos restos se encontraron en 1951 en Peryn (cerca de Novgorod), de grandes dimensiones y con indicios de haber albergado una gran estatua y un altar de ofrendas. Dazbog aparece asimilado al sol y relacionado en otras fuentes con Svarog, al que se hace padre del anterior y Dios del fuego. Es posible que estemos ante dos epítetos de una misma divinidad, lo que explicaría que Svarog no aparezca en el panteón vladimiriano. En el folklore serbio se mantiene un Dabog en el papel de demonio enfrentado al Dios cristiano; al constatarse el teónimo entre eslavos meridionales y orientales podemos hipotetizar que nos hallamos ante un Dios paneslavo. El nombre del Dios Chors no parece eslavo, se le ha querido relacionar con el persa Xorshid (= Sol) y con el oseta *xorz* (= bueno). Semargl tampoco parece eslavo y se le ha buscado el paralelo persa del pájaro maravilloso Simorg. La única divinidad femenina de la lista vladimiriana es Mokosh («la húmeda») y la tentación de los investigadores ha sido creerla una Diosa madre. En las homilías se la cita insistentemente y se ha mantenido bajo el nombre de Mokusha en el folklore, como un ser de género femenino que se relaciona con la hilatura.

Otro Dios que conocemos por otras fuentes es Volos, que aparece invocado en tratados greco-rusos como Dios del ganado y se le han atribuido cometidos muy dispares. En varias otras fuentes rusas aparece como Veles, lo que a decir de los lingüistas debe ser la forma más antigua y que emparenta con Velinas, Dios balto de los muertos, haciéndolo por tanto Dios de ultratumba. En resumen, el «panteón» eslavo ruso, quizá porque no poseemos los datos adecuados para discernir los cometidos de cada Dios, resulta carecer de nitidez.

El otro ámbito para el que poseemos documentación del momento de la cristianización es el de los eslavos occidentales.

En la isla de Rügen, último bastión del paganismo eslavo, se testifican media docena de divinidades. En el emplazamiento cultual principal, Arcona, se daba culto a Sventovit (Svantevit) en un templo de forma cuadrada, en cuyo centro se localizaba una enorme estatua policéfala del Dios (de más de 8 m y con cuatro cabezas). En Rügen existían otros tres templos en la fortaleza de Carentia (Korenika, hoy Garz) dedicados a los Dioses Rujevit, Porevit y Porenutius y que fueron destruidos tras la toma de Arcona. Las estatuas que albergaban o eran policéfalas (Porevit tenía cinco cabezas) o tenían varias caras. El único teónimo que parece reconocible es el último, que la mayoría de los investigadores relaciona con Perún.

Eslavos occidentales y orientales presentan más diferencias que semejanzas, a pesar de lo próximos en el tiempo que están ambos desa-

rrollos religiosos. Solamente dos figuras divinas, Perún y Svarog-Svarozic, se testifican en ambos lugares (Dazbog aparece entre eslavos meridionales y orientales y quizá sea también paneslavo) aunque no parecen cumplir funciones comparables en la estructura religiosa (Perún no presenta entre los occidentales la posición principal que tiene entre los orientales). Sin duda el diverso desarrollo social permite explicar esta situación. Entre los rusos el papel de la monarquía varega (de origen vikingo) es fundamental en la complejización que determina la aparición de un «panteón» como el vladimiriano. Entre los eslavos occidentales la complejización parece surgir del interior (aunque la causa última sea la presión externa), y se concreta en la tendencia a formar agrupaciones de carácter étnico-territorial que superan el marco de las comunidades tradicionales y que necesitan establecer emplazamientos donde consensuar las decisiones bajo la imaginaria protección de divinidades comunes. Así surgieron por una parte templos complejos (frente a los sencillos lugares de culto anteriores), una casta sacerdotal poderosa e imprescindible (como resultado del papel principal que cumplen en la consecución de las ceremonias de solidaridad grupal) y por otra parte ritos ordálicos (basados en el uso del caballo) sin los cuales no se podría forzar el cumplimiento de decisiones.

4.6.4. COMUNIDAD, NATURALEZA, ULTRATUMBA: ENSAYO DE RECONSTRUCCIÓN DE LA RELIGIÓN DE LOS PROTOESLAVOS

Los logros de la mitología comparada se aplican con gran dificultad al material eslavo, por falta de fuentes, pero también por inadaptación de las informaciones que poseemos a los esquemas de análisis al uso (los intentos de desentrañar la estructura trifuncional entre los eslavos no han conseguido los avances deseables). La única estrategia de análisis fructífera consiste en intentar determinar de entre las informaciones de índole religiosa que poseemos de los eslavos (en todo tipo de fuentes, con especial énfasis en las folklóricas) las que pudieran cumplir una función en una sociedad de las características específicas de la protoeslava.

Partimos de la premisa de que la sociedad protoeslava tiene una célula básica de organización que es la comunidad local (*rod*), con unas estructuras poco complejas. El ámbito social principal de la vida religiosa de los protoeslavos lo marcan la familia y la comunidad (entendida como conjunto de personas que se estiman unidas por lazos de parentesco real o imaginario). Hay por tanto que otorgar al Dios Rod (testificado en homilías y en el folklore antiguo) su verdadera im-

portancia. No se trata de uno más de los démones que presiden los nacimientos o representan a los difuntos. Es la personificación de la comunidad familiar (*rod*) en sus múltiples aspectos y cumple una función tutelar de tipo general; no resulta, pues, extraña su competencia sobre los nuevos miembros del grupo ni sobre los que ya lo han abandonado. Esa multiplicidad de cometidos explicaría también que se le asocie a unas divinidades femeninas múltiples y casi homónimas denominadas Rozanicy. La tutela y la protección del grupo determina un campo de acción plural y poco especializado que marcará la teología eslava incluso en su época final (de ahí la indeterminación competencial de las divinidades de rusos y eslavos del Báltico). El papel principal de Rod en la estructura religiosa protoeslava puede permitir explicar también la insistencia de las fuentes literarias en plantear que los eslavos tenían una divinidad suprema.

Podemos hacernos una somera idea, gracias a los datos del folklore (a pesar de lo desestructurados que están), de lo que debieron ser los ritos de paso entre los protoeslavos. El nacimiento está presidido por Rod y cumplen en él un papel primordial una serie de seres (hadas llamadas *rozhdenitsa*, *sudbina*, *sudjenica* en diversas zonas eslavas) que determinan el destino del recién nacido el tercer o séptimo día tras el parto (quizá recuerde rituales de aceptación del nacido por la familia o la comunidad). Los datos folklóricos referentes a costumbres matrimoniales recalcan la importancia del banquete (espacio de la socialización), y de rituales que parecen propiciar la fecundidad (se colocaba, por ejemplo, un simulacro de falo en la bebida en el banquete de nupcias). El folklore eslavo testifica genios familiares y hogareños; son los *domovoi*, *ded* o *dedushka* rusos (*dedek* checos, *stopan* búlgaros), protectores de la casa y sus habitantes.

La relación hombre-medio natural y las sutilezas del mutuo equilibrio subyacen tras un buen número de divinidades, ritos y figuras religiosas testificados en el folklore eslavo y en los testimonios literarios. La naturaleza era objeto de culto por medio de la sacralización de árboles, piedras, animales, fenómenos atmosféricos y la creación de un abigarrado imaginario de seres diferentes al hombre que pueblan el entorno natural y lo protegen. El folklore de rusos y otros eslavos es inagotable a este respecto. Están los espíritus del bosque (*leshii* o *lesovik*), las ninfas (*vilas*) de las aguas, las montañas o las nubes; las *beregyni* (espíritus de los montes) las *rusalkas* y los *vodianoi* (espíritus de los ríos, las aguas y los montes). Algunos de estos seres tienen una desordenada sexualidad en la que se ven envueltos (con diversos grados de fortuna) los hombres; si ponemos en paralelo esta información con otras que testifican prácticas licenciosas deploradas por los escri-

tores eclesiáticos (por ejemplo durante las *kupala*, fiestas de verano) podemos sostener la existencia de ritos de potenciación de la fecundidad de carácter orgiástico entre los protoeslavos. Mayor grado de individuación tienen las figuras folklóricas de Iarilo, el caballero blanco, que parece representar la fuerza de la primavera, Mati Syra Zemlia (la húmeda madre tierra, que parece recordar a la Mokosh vladimiriana), Zaria (personificación del amanecer), Paludnitsa (espíritu del mediodía) o Pereplut (quizá representación de la fuerza genésica de la naturaleza).

Los lugares de culto de los protoeslavos parecen ser de dos tipos, por una parte el hogar y por la otra la naturaleza, especialmente los grandes árboles y los bosques. Estos últimos delimitan dos ámbitos diferentes, el que rige el hombre y el que el hombre no controla y al que por tanto reverencia y teme. Gracias al mundo imaginario de genios y ninfas el bosque no es perturbado en exceso por la acción antrópica permitiendo que el ecosistema se mantenga en equilibrio y el sistema social se mantenga estable (los bosques sirven para marcar los límites entre los territorios de diversas comunidades).

Las fiestas eslavas tienen también un marcado tinte naturalista y parecen centrarse en torno a los solsticios (*kupala* en verano, *koljada* en invierno), son momentos fundamentales para determinar el calendario y por tanto programar la siembra en las fechas adecuadas.

El rito de paso último conlleva entre los eslavos una serie de prácticas que buscan la completa aniquilación del cadáver y su alejamiento del mundo de los vivos. El muerto salía de la casa no por la puerta sino por una brecha que rápidamente se tapaba. El cuerpo en el ritual más antiguo se quemaba; posteriormente, cuando se adoptó la inhumación se realizaban una serie de actos para mantenerlo anclado en su tumba (como clavarlo al suelo con una estaca o atarlo); los eslavos buscaban por tanto asegurarse de que el difunto no volviese. A pesar de todo, el folklore eslavo abunda en muertos vivientes, fantasmas, espíritus de suicidas, asesinados y otros muertos antes de tiempo, vampiros o licántropos que se relacionan con creencias muy arcaicas respecto de la indeterminación de los caminos de la muerte. En contraposición hay otros muertos favorables, los ancestros, que reciben un culto y a los que se estima protectores de la casa y la familia a la que pertenecieron (*deduska*, diminutivo de *dedu* = abuelo). Como en otras culturas arcaicas, parece constatarse una muerte correcta, que sigue los pasos rituales adecuados y que socializa al difunto por medio de la despersonalización y disolución de su antigua naturaleza (y, a nivel social, de su estatus personal) y una «mala muerte» que priva a los vivos de la certeza de que la corrección en el proceso tanático haya

convertido al muerto en un antepasado impersonal y benéfico, provocando la aparición de un espíritu descontento y peligroso. Todo ello indica una creencia en un más allá del que podían volver los muertos en fechas especiales, como durante la *radunica* (fiesta del equinoccio de primavera).

De los neuros, quizá una de las denominaciones de los protoeslavos forjadas por el mundo clásico, decía Heródoto (IV, 105) que podían convertirse en lobos a voluntad. El tema de la licantropía se repite en fuentes claramente eslavas y en todas las lenguas eslavas el término para el hombre lobo es muy semejante (*vlukodlaku*). Dadas las características poco belicistas de los pueblos eslavos hemos de suponer que el lobo tuvo entre ellos una simbología diferente de la que presenta entre otros pueblos indoeuropeos (donde aparece como animal de referencia entre los miembros de cofradías de guerreros, como entre los germanos o los dacios).

Quizá la licantropía se explique como una manifestación del poder de los brujos eslavos. Se sabe que estos expertos en magia eran poderosos y actuaron como uno de los pilares del rechazo al cristianismo (provocando revueltas en Rusia y haciéndose expulsar por los príncipes checos). Las fuentes eclesiásticas transmiten con horror los encantamientos, las prácticas abortivas, los envenenamientos y las fórmulas adivinatorias que empleaban. El ejemplo prototípico de estos personajes (muchas veces femeninos) es la bruja del folklore ruso Baba Yaga, que se metamorfosea a placer en animales (pájaros o serpientes), destruye a los hombres pero también les revela el futuro. Muy interesantes también resultan los poderes de Ved'ma, otra bruja arquetípica del folklore eslavo. Capaz de transformarse en pájaro o serpiente, volar o hacerse invisible, conoce las plantas y puede producir la lluvia, poderes todos habituales entre los chamanes. Entre los protoeslavos, dada su proximidad con pueblos fino-ugrios y altaicos y su sistema social, no es de extrañar que las funciones religiosas que requiriesen una especialización mayor recayesen en brujos con un campo de actuación y unas capacidades parecidas a las de los chamanes uralo-altaicos, que llevasen una vida marginal (en el bosque, fuera del ámbito habitual de la vida en común) y una de cuyas pruebas iniciáticas o prácticas mágicas fuera la transformación en lobo.

4.6.4. CONTACTO Y CAMBIO EN LA RELIGIÓN DE LOS ESLAVOS

La religión de los eslavos presenta un problema fundamental a la hora de intentar una aproximación diacrónica. La fase final, la mejor docu-

mentada, ilustra una religión en mutación, erosionada por la necesidad de adaptarse al reto del contacto. La fase protoeslava, tras un esfuerzo de ordenación, parece presentar unos contornos que no por hipotéticos son menos congruentes, pero resulta atemporal. Los contactos y los cambios en la religión protoeslava debieron de aumentar a la par que el territorio eslavizado crecía y su sociedad se complejizaba; así el contacto con baltos, germanos, indoiranios y pueblos de la estepa norasiática se rastrea especialmente en los datos religiosos. La presencia de los Dioses Perún y Veles entronca a eslavos y baltos; probablemente testificando un remoto origen común más que ilustrando un préstamo en una época indeterminable. El problema es parecido con los germanos, no llegando a poderse discernir si la presión cultural y militar germánica determina el cambio o si las semejanzas ya se constataban (en parte) en épocas anteriores. Los contactos con los pueblos esteparios y los fineses hubieron de potenciar los rasgos para-chamánicos en la actuación de los especialistas religiosos eslavos, sobre todo en los ámbitos que trascienden el mundo de la familia y la comunidad.

Respecto a la herencia indoeuropea, entre los eslavos la trifuncionalidad se desentraña mal como constató el propio Dumézil, y si lo hace es desequilibrando la balanza de modo desmesurado hacia la tercera función. Pero hemos de tener en cuenta que el imaginario trifuncional actúa como una estrategia de comprensión y relación con el medio y de adecuación de la sociedad a unas pautas que quizá entre los protoeslavos (pueblos que resultan paradigmáticamente pacíficos y que optan por un sistema social poco complejo) no resultaba pertinente.

4.7. LA RELIGIÓN GRIEGA

4.7.1. DIVERSIDAD Y RIQUEZA DOCUMENTAL

La griega es la religión no practicada en la actualidad que mejor conocemos, la riqueza documental de la que se dispone para su estudio es extraordinaria, tanto en lo que se refiere a fuentes literarias como iconográficas, epigráficas o arqueológicas. Pero, a pesar de todo, la extensión temporal y territorial del mundo griego complica la tarea de intentar su estudio, ya que diseña un mosaico religioso de una gran diversidad en el que no todas las partes son bien conocidas. Desde la religión de la época micénica hasta la religión helenística, pasando por la homérica o la clásica, desde la religión de los filósofos o los místicos a la oficial de las ciudades, se granan sensibilidades y creencias muy diferentes. En algunos casos la documentación es especialmente nutrida, en otros casos solamente podemos deplorar la pérdida de tradiciones locales, que eran muy numerosas, pero que o no se escribieron o no llegaron a transmitirse fuera de los límites de la comunidad para la que fueron creadas. Y es que el mundo griego no formó una unidad territorial o política, sino que cada territorio y cada ciudad poseía sus mitos, sus explicaciones del mundo (por medio de las que se buscaba potenciar la autoidentificación) y sus ritos propios (incluso los calendarios rituales variaban mucho de un lugar a otro). Nuestra visión de la religión griega depende en gran medida de lugares y momentos que la transmisión documental ha privilegiado. Son bien conocidos los desarrollos atenienses, las especulaciones plasmadas en los textos homéricos y hesiódicos o el material de la época clásica; conocemos bastante bien la religión de la aristocracia y los grupos dominantes.

Pero se nos escapa en mayor medida la religión popular, la campesina o la de los grupos marginales (por ejemplo los esclavos).

La religión griega tiene tres grandes momentos, que corresponden a etapas históricas características. La religión micénica, la religión centrada en el marco de la polis y la religión helenística. La religión de la polis se suele entender como la religión griega por antonomasia. Así, en muchos casos se ha comprendido la religión micénica con los instrumentos que ofrecía la religión de la polis y en otros se ha entendido la religión helenística como su degeneración. Dos causas principales han llevado a esta situación. Por una parte la enorme cantidad de datos en obras literarias, monumentos o imágenes de época arcaica y clásica han privilegiado (y siguen privilegiando) su conocimiento en profundidad. Resultaba un recurso sencillo trasladar a épocas remotas y con mucha menor documentación lo que se conocía para épocas posteriores: por ejemplo, se dotó a lo que en época micénica eran solamente nombres divinos de unas imágenes, unos mitos, unas funciones (aunque hay que tener presente que no podemos tener la seguridad de que fueran semejantes, de ahí la quiebra del método). Por otra parte la idealización que presidió la precepción durante centurias del legado griego deformó, magnificándolos, los desarrollos ideológicos de lo que se entendía por «edad de oro» griega. Hijos como se querían de unos griegos ideales, los sabios europeos no podían menos que priorizar la época que estimaban de esplendor de éstos. Resulta, pues, necesario tomar conciencia de esas idealizaciones para enfrentar la más antigua religión griega: la micénica.

4.7.2. LA RELIGIÓN MICÉNICA

El desciframiento de la escritura Lineal B hace menos de medio siglo demostró el carácter inequívocamente griego de la sociedad micénica (fechada en su máximo desarrollo entre los siglos XV a XIII a.e.), pero también desveló unas instituciones insospechadas; la economía estaba parcialmente dirigida desde los palacios, que captaban y redistribuían excedentes gracias a una burocracia estructurada. El sistema social resultaba completamente ajeno al que dibujaban los poemas homéricos (fechados a finales del siglo IX y comienzos del VIII a.e.), que hasta ese momento se estimaban reflejos (tamizados por el lenguaje mitológico) de la pretérita sociedad micénica; la forma de organizar la economía resultaba mucho más parecida a la que desde hacía milenios imperaba, por ejemplo, en los estados mesopotámicos. Los textos micénicos conservados lo fueron de modo fortuito, eran tablillas en barro en las que

Pero se nos escapa en mayor medida la religión popular, la campesina o la de los grupos marginales (por ejemplo los esclavos).

La religión griega tiene tres grandes momentos, que corresponden a etapas históricas características. La religión micénica, la religión centrada en el marco de la polis y la religión helenística. La religión de la polis se suele entender como la religión griega por antonomasia. Así, en muchos casos se ha comprendido la religión micénica con los instrumentos que ofrecía la religión de la polis y en otros se ha entendido la religión helenística como su degeneración. Dos causas principales han llevado a esta situación. Por una parte la enorme cantidad de datos en obras literarias, monumentos o imágenes de época arcaica y clásica han privilegiado (y siguen privilegiando) su conocimiento en profundidad. Resultaba un recurso sencillo trasladar a épocas remotas y con mucha menor documentación lo que se conocía para épocas posteriores: por ejemplo, se dotó a lo que en época micénica eran solamente nombres divinos de unas imágenes, unos mitos, unas funciones (aunque hay que tener presente que no podemos tener la seguridad de que fueran semejantes, de ahí la quiebra del método). Por otra parte la idealización que presidió la precepción durante centurias del legado griego deformó, magnificándolos, los desarrollos ideológicos de lo que se entendía por «edad de oro» griega. Hijos como se querían de unos griegos ideales, los sabios europeos no podían menos que priorizar la época que estimaban de esplendor de éstos. Resulta, pues, necesario tomar conciencia de esas idealizaciones para enfrentar la más antigua religión griega: la micénica.

4.7.2. LA RELIGIÓN MICÉNICA

El desciframiento de la escritura Lineal B hace menos de medio siglo demostró el carácter inequívocamente griego de la sociedad micénica (fechada en su máximo desarrollo entre los siglos XV a XIII a.e.), pero también desveló unas instituciones insospechadas; la economía estaba parcialmente dirigida desde los palacios, que captaban y redistribuían excedentes gracias a una burocracia estructurada. El sistema social resultaba completamente ajeno al que dibujaban los poemas homéricos (fechados a finales del siglo IX y comienzos del VIII a.e.), que hasta ese momento se estimaban reflejos (tamizados por el lenguaje mitológico) de la pretérita sociedad micénica; la forma de organizar la economía resultaba mucho más parecida a la que desde hacía milenios imperaba, por ejemplo, en los estados mesopotámicos. Los textos micénicos conservados lo fueron de modo fortuito, eran tablillas en barro en las que

los burócratas encargados de la fiscalización de los productos anotaban las partidas que entraban en la contabilidad palacial y luego eran redistribuidas a diversos centros (nos interesan especialmente los templos receptores). Durante los incendios que se produjeron en los diversos palacios micénicos por causas todavía no aclaradas satisfactoriamente, estas tablillas de barro se cocieron y se nos conservaron en fortuitos archivos que solamente reflejan la situación del año del incendio.

No se trata, por tanto, de obras literarias, ni de narraciones de mitos o rituales (aunque no podemos saber si los micénicos, como hicieron los mesopotámicos, escribieron obras de este tipo en algún otro material que no se ha conservado), sino de áridos documentos catastrales sin la menor pretensión literaria. A pesar de las características del material escrito micénico, los datos que de él se extraen son fundamentales para dibujar, aunque en grandes líneas y con lagunas notables, la más antigua religión griega conocida. Frente a los estudios previos al desciframiento, que solamente contaban con la iconografía y los datos arqueológicos para sustentar las hipótesis reconstructivas, y que planteaban la semejanza de la religión micénica con la religión cretense de la etapa anterior (la religión minoica), los datos escritos muestran un abigarrado politeísmo y un sistema de templos que resultaba insospechado. El caso micénico es prototípico para ilustrar las deficiencias que subyacen en los estudios religiosos basados exclusivamente en la iconografía (por ejemplo las reconstrucciones de la religión prehistórica o las hipótesis muy ambiciosas como la de M. Gimbutas). Un elenco de teónimos surgió de lo que antes se creía un sistema casi monoteísta (centrado en la gran madre como Diosa casi exclusiva), muchas e importantes divinidades femeninas, como la *Potinija* (la señora, teónimo seguido de diversos epítetos en las testificaciones conservadas y que tiene un culto importante en varios lugares), pero también muchos Dioses masculinos e incluso parejas divinas (desconocidas con posterioridad) como *Diwija-Diwo* (teónimos que portan la raíz indoeuropea que se testifica en Zeus, el Dios principal griego de la época posterior —declinado *Diós* en genitivo—) o *Posidaeja-Posedaone* (difícilmente no relacionable con el Posidón griego posterior). Aparecen teónimos que luego tendrán continuación en época postmicénica junto a otros para los que no hay el menor paralelo posterior. Incluso surgen algunos inesperados como *Diwonosijo* (el posterior Dioniso) del que los propios griegos antiguos estaban convencidos que era un Dios intruso proviniente de Tracia, quizá porque lo extraño de su modo de actuar en el ser humano llevaba a buscar las raíces de su alteridad lejos (cuando de hecho resultaba con-

sustancial al modo griego de experimentar la divinidad, en una ambivalencia que Nietzsche denominó lo dionisíaco frente a lo apolíneo).

Estas equivalencias, que en algunos casos resultan confusas, han sesgado la investigación sobre la religión micénica, que se ha interpretado en demasiadas ocasiones desde una perspectiva medio milenio posterior (con los ojos de la teología homérica y posthomérica). Nada permite pensar que los Dioses micénicos de nombre semejante a los testificados con posterioridad tengan las mismas atribuciones. *Diwo* difícilmente tendría la posición de la que goza Zeus en el panteón aristocrático homérico, lo mismo que los nobles del siglo VIII a.e. tenían una posición social, una ideología y unos intereses bien diferentes de los de los reyes que presidían el sistema palacial en cada uno de los territorios micénicos. Podemos hipotetizar que estos monarcas tendrían un estatus más parecido al de sus vecinos orientales, comparable con el de los soberanos en las sociedades originales, aunque, en realidad, no tenemos testificación segura que lo avale. Tampoco la investigación ha sido capaz de determinar la importancia e influencia de los sacerdotes, que las tablillas testifican, pero cuyas competencias resultan oscuras.

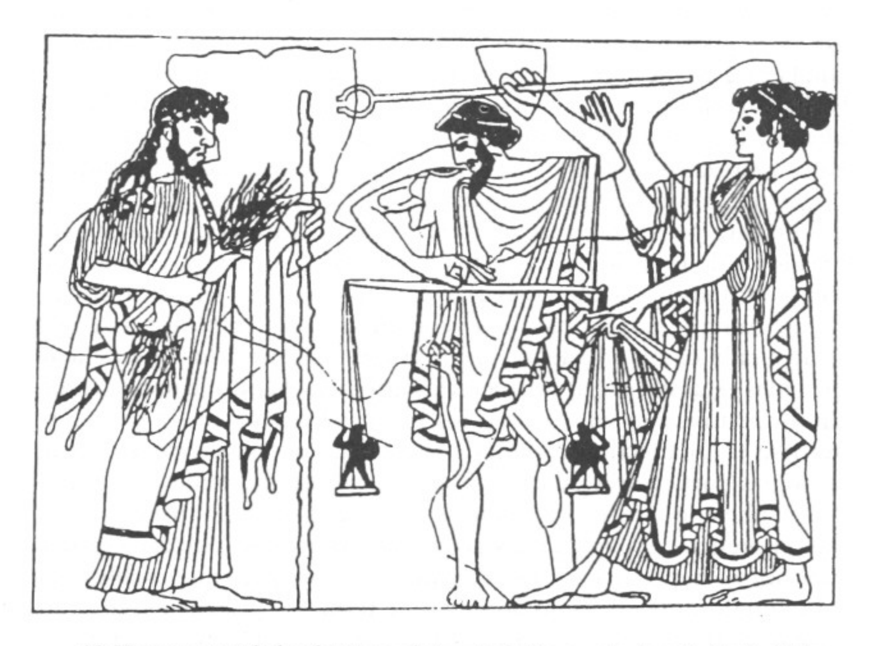
La primera religión griega presenta, por tanto, grandes indeterminaciones que provienen del material documental con el que se cuenta para su estudio, pero sirve para ilustrar cómo un avance en el estudio de la cultura material (como es el desciframiento de una escritura) puede modificar radicalmente una visión cimentada en el trabajo de generaciones de estudiosos.

4.7.3. HOMERO Y HESÍODO: UNA RELIGIÓN ARTIFICIAL Y UNIFICADORA

El fin del mundo micénico se acompaña de la desaparición de la estructura palacial, el sistema ideológico que sustentaba el poder de la elite e incluso de la escritura (junto con la burocracia que la empleaba). Entre los siglos XI y VIII se instaura una nueva sociedad, dirigida por una nueva elite que justifica su preeminencia en la pertenencia a linajes determinados, que dicen entroncar con grandes héroes del pasado e incluso con los Dioses y en el desarrollo de la actividad bélica: son señores de la guerra y en su ideología la lucha es clave. En este ambiente encardinado en las genealogías y en los hechos heroicos surgen los poemas homéricos y hesiódicos. La *Ilíada* desarrolla la narración fabulosa (y puramente mítica) del enfrentamiento entre los aqueos (liderados por la pléyade de sus heroicos jefes, sobre los que

impera Agamenón, señor de Micenas) contra los troyanos por el peregrino motivo de recuperar a una mujer (Helena, la esposa legítima de Menelao, señor de Esparta, raptada por Paris, hijo de Príamo, señor de Troya). Mientras los hombres se enfrentan en el campo de batalla, en el mundo celeste los Dioses determinan los derroteros del combate; Zeus o en otras versiones Hermes pesan los destinos de los combatientes; no será la mayor o menor capacidad bélica la que determinará el resultado del enfrentamiento, sino la dirección hacia la que se decantará el fiel de la balanza (ilustración 45). Otro tanto ocurre con la *Odisea*, el único de los relatos de regresos a su patria de los héroes aqueos vencedores de Troya que se ha conservado completo. Odiseo, protegido por la Diosa Atenea pero enfrentado al Dios Posidón (que rige sobre los mares) vaga durante diez años por parajes extraordinarios (llega incluso a la boca del Hades, el reino de los muertos) hasta que los Dioses le permiten retornar al hogar.

Los poemas homéricos desarrollan una teología que influirá profundamente en la especulación posterior; dado que se convirtieron en obras aceptadas por todos los griegos, conocidas y aprendidas desde



45. Hermes pesando los destinos, a la izquierda Zeus y a la derecha Tetis. Crátera de volutas fragmentaria (París, Cabinet des Médailles 385, y Bonn, Kunstmuseum 143b).

la infancia. Pero habían surgido como productos ideológicos de grupos sociales muy característicos, de esos señores de la guerra para quienes cantaban los poetas y que hallaban en ellos pautas de comportamiento diferencial (modelos de actuación, señas de identidad) que los asemejaba y emparentaba con aquellos héroes indiscutibles (mejores sin duda que los hombres del presente) gracias a intrincadas genealogías en las que se complacían especialmente y que, además, les servía de justificación de su preeminencia social.

Los poemas de Hesíodo, por su parte, sin llegar a tener la enorme influencia de las obras homéricas, presentan un carácter sistemático que también sirvió de guía para la teología posterior. Resulta especialmente interesante su obra *Teogonía,* que narra la genealogía de los Dioses (desde el caos a las divinidades que rigen el mundo presente pasando por las generaciones destronadas de Dioses del pasado); por su parte *Los trabajos y días* ilustra las creencias campesinas y expone mitos de gran interés, como el de las razas. Esta narración antropogónica es especialmente ilustrativa: los hombres del presente son una raza degenerada, la de hierro, la última de una serie que fue decayendo desde la de oro (reflejo de la utopía en la que la naturaleza ofrece sus productos de modo espontáneo), cercana a los Dioses, pasando por la de plata y la de bronce y solo recuperando algo de su esplendor con la raza de los héroes. Este relato tiene paralelos orientales (incluso bíblicos como Daniel 2, 31 ss.) pero también indoeuropeos (*Mahabharata* III, 12, 826), aunque lo específico hesiódico es la presencia entre las razas metálicas de la de los héroes, en cuyas acciones y líneas de sangre, como ya vimos, se reconocía la elite.

Lo característico de estos primeros testimonios griegos es que los creadores de la teología, los sistematizadores del corpus de creencias son poetas inspirados (imaginariamente por las Musas), no son sacerdotes. Aunque conforman una religión artificial muy directamente relacionada con la ideología de los grupos sociales a los que estaban dirigidas estas obras (las aristocracias griegas), el enorme impacto cultural que tuvieron (en especial los poemas homéricos) les hizo convertirse en una lectura común de la teología que se superponía a las teologías particulares de cada ciudad actuando de fermento unificador panheleno frente a las diversas tendencias disgregadoras (inclinadas a potenciar el papel de las divinidades protectoras de cada ciudad específica). El prestigio de estas narraciones configuró un durable marco referencial de creencias comunes de todos los griegos desde el arcaísmo al fin del mundo antiguo a la par que también fue punto de partida para criticar esas mismas creencias. En calidad de acervo de relatos míticos y de referencias visuales, estos relatos, en relecturas

diversas (siendo fundamental la renacentista), configuran un patrimonio común de la cultura occidental.

4.7.4. COMUNIDAD, SOLIDARIDAD E IDENTIFICACIÓN: RITOS, DIOSES, HÉROES

La libertad que potenció entre los griegos la inexistencia de un dogma obligatorio sancionado por un sistema eclesiástico permitió que se pudiese desarrollar un mundo religioso diverso y abigarrado cuya complejidad solamente intuimos en la documentación incompleta que poseemos; los grupos de índole religiosa que actuaban más allá de la religión oficial de las ciudades fueron muchos, aunque no pasaron de ser minoritarios (a pesar de su gran creatividad); la gran mayoría de los griegos se sentían vinculados a sus divinidades y ritos ciudadanos, cuya característica más notoria era que potenciaban la solidaridad grupal y los identificaban como colectividad (la construcción del marco de la polis se hizo potenciando justamente la identidades propias, cívicas, y alterizando a lo diferente).

La fiesta es el marco en el que la identificación del grupo se refleja de modo más diáfano, pero también donde se testifican una serie de prácticas que buscan reequilibrar la sociedad por medio del reparto. En el mundo centrado en la polis, que define el arcaísmo y el clasicismo griegos (siglos VIII a IV a.e.), en la fiesta participan solamente los miembros de la ciudad (si hay extranjeros tienen puestos secundarios, salvo que tengan un estatus y unos lazos de amistad con ciudadanos preeminentes que les permitan acceder a un puesto destacado); además la fiesta es el pretexto ritual (religioso) para socializar excedentes acumulados por el estado o particulares sin que se genere un débito por parte de los grupos receptores respecto de los dadores (ya que es la divinidad la que preside y por tanto a la que se debe el reconocimiento imaginario por lo consumido). Las ciudades griegas cargaban sus calendarios rituales de fiestas, cuya ubicación variaba mucho de unas a otras (incluso entre las que tienen idéntica denominación); conocemos bien el caso ateniense, en el que los días dedicados a festividades superaban el medio centenar al año.

Las fiestas tenían una serie de fases (procesiones, agones —enfrentamientos pautados—, comidas rituales) jalonadas de prácticas diseñadas para cohesionar al grupo social y encuadradas en el momento ritual más significativo, el del sacrificio, que servía simbólicamente de espacio de unión entre el mundo de los Dioses y el de los hombres, por medio de la muerte del animal.

La procesión era el espejo en el que se mostraba y miraba la ciudad; los ciudadanos enmarcados en grupos significativos (notables, jóvenes cumpliendo el servicio militar, jóvenes casaderas —que tenían pocas oportunidades de ser admiradas e incluidas en estrategias matrimoniales—) se jerarquizaban y mostraban su cohesión ante la sociedad humana, pero imaginariamente también ante la divinidad a la que se dedicaba la fiesta. La procesión, además, marca el territorio ritual de la ciudad, socializando e identificando el entorno y poniendo de manifiesto la jerarquización de la periferia respecto del centro. Un ejemplo diáfano lo ofrece la instauración de los pequeños misterios, que se incluyen en el ritual de los misterios de Eleusis como una fase en la que se desarrolla una procesión entre Atenas y Eleusis. De este modo Atenas, la ciudad principal, que ejerce el dominio político sobre Eleusis (una pequeña ciudad que, no obstante, era un emplazamiento cultual de primer orden, muy prestigioso y hasta ese momento semiautónomo) deja claramente establecida la vinculación religiosa.

Otro paso en la fiesta es el concurso agonístico; consiste en el enfrentamiento entre diversos miembros para determinar los elementos más hábiles, capaces o fuertes. En el vencedor (ya sea en la lucha, la carrera, la danza o el canto) confluían la habilidad y el entrenamiento junto con las dotes naturales y una imaginaria elección divina; se convertían en los personajes más admirados y eran escogidos para los matrimonios más ventajosos y las preeminencias dentro del grupo. En muchos casos los enfrentamientos agonísticos estaban ritualizados según una pauta que partía de una desintegración del grupo (se escogía a un miembro por cada subgrupo —parental, local, otros antiguos vínculos prepolíticos—) y el enfrentamiento en la primera fase potenciaba la identificación de los subgrupos, pero tras la victoria, que era entendida como una elección divina, se recuperaba la cohesión superando las diferencias subgrupales. Se trata de una ceremonia de desmembración y posterior reintegración ritual del grupo, que tenía la utilidad de maximizar brevemente la autoidentificación de los subgrupos para transformarla posteriormente en una autoidentificación de todo el grupo cívico en torno a un ganador común. La ciudad de Atenas generó un tipo de certamen agonal especialmente significativo que es el teatral, presidido por Dioniso. En un marco sagrado, los autores dramáticos y cómicos presentaban ante la audiencia situaciones muchas veces desesperadas e irresolubles (enfrentamiento padres-hijos, sometimiento de la mujer) que terminaban cohesionando a la ciudadanía en torno a unos valores y unos modos de entender el mundo que, aunque fuesen estructuralmente conflictivos, se mitigaban al ser expuestos a la pública reflexión.

La última fase de la fiesta es el banquete ritual; es el medio de organizar el reparto de excedentes y de socializar la riqueza. Pero es también el momento en el que se desarrolla el acto religioso de mayor importancia, que es el sacrificio. El animal sacrificado (o el producto agrícola) sella el pacto entre los Dioses (a los que se ofrece una parte en forma de ofrenda) y los hombres; una comunión en la que participan la naturaleza (plantas, animales, hombres) y las potencias sobrenaturales creándose un lazo de solidaridad imaginario a escala cósmica. Pero a la par que el banquete sacrificial es el espacio del reparto y del común disfrute, ya de los excedentes del estado, ya de la riqueza de individuos especialmente favorecidos, de nuevo se nos muestra como un medio de dejar manifiesta la jerarquía dentro del grupo con la adjudicación de partes significativamente mejores a los ciudadanos preeminentes. La comida ritual, además, en los cultos agrarios (originalmente prepolíticos), cumple un papel fundamental de índole ecológica; el invierno y comienzo de la primavera es una época crítica en la dieta mediterránea tradicional, ya que el déficit de alimentos (especialmente frescos) puede ocasionar carencias fisiológicas graves. Las más antiguas fiestas campesinas se concentraban significativamente en invierno y comienzo de la primavera, y se consumían productos no habituales (especialmente la carne sacrificial) equilibrando la dieta; la cohesión del grupo determinaba un bienestar no solamente espiritual sino notablemente físico.

Las ciudades consolidan su identidad por medio del culto de divinidades que estiman protectoras especiales. Un caso ejemplar lo ofrece Atenas con su divinidad «políada» (propia de la ciudad) que es además homónima, Atenea. Su templo, el Partenón, es el símbolo de la ciudad, su fiesta principal, las Panateneas, el espejo en el que la ciudad se muestra ante las demás (una identificación que se refleja en la iconografía, por ejemplo en las esculturas del Partenón). La divinidad simboliza la fuerza y la majestad de Atenas, y los templos son el modo de materializarlo; la imagen de la Diosa o su símbolo (la lechuza) aparece en las monedas, su nombre encabeza los pactos y tratados: la identidad de Atenas es su Diosa. Cada ciudad tiene su divinidad «políada», su mitología propia, su teología, sus cultos que explican el mundo en una clave en la que ella es el centro. Esta tendencia centrífuga de la teología griega se mitigó gracias a las especulaciones de los primeros poetas, que, a la par que antropomorfizaron de modo radical a los Dioses, los ubicaron en panteones y agrupamientos comúnmente admitidos por cualquier griego. Los doce Dioses del Olimpo forman el conjunto principal, que se organiza como una familia, bajo el liderazgo de Zeus.

LOS DOCE DIOSES OLÍMPICOS

1. *Zeus*: Hijo de Crono y Rea. Soberano de los Dioses, señor del cielo, Dios del orden y la justicia, padre de Apolo, Artemis, Atenea, Ares, Hermes, Dioniso y Perséfone, se une a numerosas Diosas y mujeres mortales.

2. *Hera*: Hija de Crono y Rea. Hermana y esposa legítima de Zeus, madre de Ares y Hefesto, protege el matrimonio legítimo y sus frutos.

3. *Posidón*: Hijo de Crono y Rea. Hermano de Zeus. Soberano del mar, provoca los terremotos.

4. *Atenea*: Nacida de la cabeza de Zeus sin intervención femenina. Diosa principal (y epónima) de Atenas. Protectora de la polis. Diosa guerrera. Diosa de la inteligencia práctica.

5. *Apolo*: Hijo de Zeus y Leto. Dios oracular, purificador. Es dual, siembra la muerte (envía pestes y calamidades), pero a la par protege y cura (a hombres y rebaños).

6. *Ártemis*: Hija de Zeus y Leto. Diosa de la caza y la naturaleza salvaje. Rechaza el sometimiento masculino (es virgen). Protege a las mujeres en las fases críticas (iniciación, matrimonio, crianza).

7. *Afrodita*: Hija de Zeus y Dione o nacida de los testículos de Urano (seccionados por su hijo Crono). Diosa de la belleza, el amor y el sexo.

8. *Hermes*: Hijo de Zeus y Maya. Dios de los límites, tanto geográficos (caminos, zonas vecinales, lindes) como cósmicos, entre el cielo y la tierra (es heraldo de los Dioses), entre el inframundo y la tierra (es guía de las almas de los muertos), o sociales (sexuales, morales). Dios pastor. Dios de la elocuencia y la sabiduría.

9. *Demeter*: Hija de Crono y Rea. Diosa del cereal y la agricultura. Diosa civilizadora. Preside los misterios de Eleusis.

10. *Dioniso*: Hijo de Zeus y Semele. Dios del vino. Dios del éxtasis, posee a sus fieles. Es liberador.

11. *Hefesto*: Hijo de Zeus y Hera o de Hera en solitario. Esposo engañado de Afrodita. Dios del fuego y la metalurgia. Dios mago. Dios trabajador. Es el único Dios deforme (es cojo).

12. *Ares*: Hijo legítimo de Zeus y Hera. Dios de la guerra; violento y salvaje.

OTROS DIOSES

1. *Hades*: Hijo de Crono y Rea. Señor del homónimo mundo infernal (el hades). Rey de los muertos. Dios de la riqueza.

2. *Perséfone*: Hija de Zeus y Demeter. Esposa de Hades (tras rapto). Reina de los muertos.

3. *Hestia*: Hija de Crono y Rea. Diosa del hogar.

4. *Crono*: Hijo de Urano y Gea. Destronó, castrándolo, a su padre Urano y fue destronado por su hijo Zeus.

5 *Gea*: La tierra primordial, es la segunda nacida (tras Caos), madre de múltiples Dioses, Diosa oracular.

6. *Urano*: Dios del cielo primordial, hijo y esposo de Gea, la tierra primordial, padre de una prole numerosa. Es castrado por su hijo Crono.

7. *Asclepio*: Hijo de Apolo y una mortal. Gran médico (resucitaba a los muertos), fue muerto por orden de Zeus para que no distorsionase el destino. Se convirtió en Dios de la medicina y se le dispensaba un importante culto de tipo salutífero.

Cuadro 5. Los principales Dioses griegos.

La diversidad local es aún más evidente en los relatos heroicos: frente a figuras aceptadas de modo común, como Heracles, otras identifican a ciudades, territorios o incluso familias aristocráticas que se dicen descender de ellas. Los relatos podían ser muy dispares entre unas zonas y otras, incluso al plasmar un mismo episodio; quede el ejemplo del rey Minos, soberano mítico de Creta que en Atenas era visto como un tirano, colmo de la injusticia (de cuyo yugo tributario liberó Teseo a los atenienses al matar al Minotauro: ilustración 46) mientras que otras tradiciones le hacían un rey tan justo que tras su muerte se convirtió en juez infernal.

4.7.5. COMUNIDAD Y CIUDAD: SACERDOTES, HOMBRES SAGRADOS, FILÓSOFOS

Las ciudades griegas no generaron un sacerdocio estable y jerarquizado de tipo eclesiástico. Por el contrario, el sacerdote es un representante de la comunidad que tiende a parecerse a un magistrado, incluso en sus modos de acceso al cargo (muchos sacerdocios son electivos o por sorteo y de duración limitada): no detentan la creación teológica



46. Teseo saca al agonizante Minotauro del laberinto ante la mirada de Atenea (Madrid, Museo Arqueológico Nacional. Copa de Aison).

sino la gestión temporal de lo religioso en un ámbito específico (generalmente circunscrito a un templo y a una divinidad determinada). Abiertos a un número grande de ciudadanos (que cumpliesen ciertos requisitos, exigibles generalmente a cualquier magistrado), no era necesaria ni una sensibilidad especial ni unos conocimientos depurados en teología o liturgia (había asesores oficiales para los asuntos delicados). Solamente en ciertos cultos ancestrales, generalmente cargados de un prestigio especial, los encargados pertenecían a una familia determinada que detentaba las claves del ritual. Solían ser familias nobles que mantenían privilegios inveterados, secretos celosamente guardados o un prestigio justificado en alguna narración mítica. En los misterios de Eleusis, por ejemplo, los sacerdotes más importantes solamente podían reclutarse entre las familias (míticamente emparentadas) de los eumólpidas y los cérices, dos de los linajes aristocráticos principales de la región.

Pero junto a estos sacerdocios oficiales surgen hombres capaces de inmiscuirse en el rito o la teología. Poetas, adivinos ambulantes, purificadores, sanadores espirituales, dicen poseer poderes que los aproximan a la divinidad. Se potencia en el mundo griego la figura del hombre sagrado (*hierós anér*), poseedor de una sabiduría que en algunos casos enraíza en el dominio de técnicas corporales para acceder al trance extático. Sabios (denominados filósofos, pero radicalmente diversos a los homónimos postplatónicos) como Pitágoras, Abaris, Epiménides, Empédocles o incluso el propio Platón a los que convendría quizá mejor el apelativo de místicos. Pitágoras dominaba una extraña técnica:

> Había entre ellos un hombre de extraordinario conocimiento, dominador, más que ninguno, de todo tipo de técnicas de sabiduría que había adquirido un inmenso tesoro en su diafragma; cuando ponía en tensión toda la fuerza de su diafragma, sin esfuerzo alcanzaba a visualizar en detalle las cosas de diez o veinte generaciones de hombres (Diógenes Laercio, 8, 54).

Parece tratarse de un método de control respiratorio que le llevaba a ser consciente de sus anteriores reencarnaciones y que parece bastante semejante al *pranayama* hindú. Platón, por su parte, utilizaba una técnica que parece menos directamente fisiológica:

> Una purificación [...] consistente en separar al máximo el alma del cuerpo, acostumbrándola a condensarse, a concentrarse en sí misma partiendo de cada uno de los puntos del cuerpo y a vivir en lo posible, en el presente y en el futuro, sola en sí misma, liberada del cuerpo como tras romper una atadura (Platón, *Fedón* 67c).

Por medio de la *anámnesis* Platón aseguraba que se podía acceder de modo instantáneo a la sabiduría, ya que los hombres son seres celestiales que gracias a la filosofía pueden recordar lo aprendido en los mundos divinos.

Esta visión platónica del filósofo como hombre sagrado enmarca una de las posibilidades que generó el mundo griego, la reflexión que sobre la religión, desde muy diferentes puntos de vista (desde el ateísmo al misticismo), desarrollaron esos buscadores de la sabiduría que tanta trascendencia han tenido en el pensamiento occidental. No se puede hablar de una religión de los filósofos, como si resultasen un grupo homogéneo, más bien, al pensar la religión, muchos de ellos transitaron unos caminos que abrieron las vías de la construcción de una religión personal (en la que el individuo era libre, incluso, de creer algo diferente a la comunidad en la que vivía).

4.7.6. AL MARGEN DE LA RELIGIÓN CÍVICA: PIEDAD PERSONAL E IMPIEDAD

La ciudad ofrecía un marco religioso oficial que si bien cumplía correctamente las finalidades de cohesionar el grupo no tenía suficientemente en cuenta otros aspectos (más personales) de la religión. Pero a la par, al no existir en las ciudades griegas un sacerdocio que detentase la ortodoxia, la libertad en las opciones privadas fue grande. Proliferaron vías muy variadas de acceso al mundo sobrenatural pero también grupos de escépticos respecto de la religión, que ponían en tela de juicio la existencia de los Dioses concibiéndolos como productos del hombre.

Algunos, que resultan difíciles de reconocer (órficos, pitagóricos, dionisiacos, etc.) proponían incluso una cosmogonía completamente diferente a la tradicional o una vía extática cimentada en la ingestión de sustancias psicodélicas en las que imaginaban que radicaba la divinidad (Dioniso) que los poseía (era la manía). Creían incluso poder dominar a la inefable muerte gracias a letanías e itinerarios para el más allá, y no solo mantener la «vida» sino incluso acceder a la apoteosis (la conversión en Dios), como ejemplifican las siguientes laminillas de oro con las que se enterraron ciertos adeptos que sin mejor nombre denominamos órfico-dionisiacos:

> Pero apenas el alma haya abandonado la luz del sol ve a la derecha [...] observándolo todo de un modo correcto. Alégrate tú que has sufrido el sufrimiento, esto no lo habías sufrido antes. De hombre

naciste Dios, cabrito caíste en la leche. Alégrate, alégrate, tomando el camino de la derecha hacia las praderas sagradas y los bosques de Perséfone (lámina de Turio).

Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso en este día. Di a Perséfone (la señora del inframundo) que el propio Baquio (Dioniso) te liberó. Toro, te precipitaste en la leche, rápido te precipitaste en la leche, carnero, caíste en la leche. Tienes vino, honra dichosa; bajo tierra te esperan los mismos ritos que a los demás felices (lámina de Pelina).

Junto al surgimiento entre grupos de iniciados de la certeza en una divinización (en la capacidad de algunos hombres para acceder por su propio esfuerzo al estatus de dioses), junto a la experimentación de estados extáticos por parte de los místicos, surgieron también los críticos que minaron la certeza en la realidad de los Dioses. El primer paso se rastrea en la relativización que planteó Jenófanes en los siguientes términos:

Pero si los bueyes y leones tuvieran manos o pudieran dibujar con ella y realizar obras como los hombres dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos [...] los bueyes semejantes a los bueyes tal como si tuvieran la figura correspondiente [...] Los etíopes <dicen que sus dioses son> de nariz chata y negros; los tracios que <tienen> ojos azules y pelo rojizo.

Pero el paso más radical lo plantearon algunos pensadores de la época clásica: los hombres no antropomorfizan a los dioses sino que los han inventado. Así Pródico de Ceos planteaba que se divinizaron las cosas útiles para el hombre y Critias que los dioses son un invento para mejor controlar a los hombres por parte de los gobernantes que así consiguen una sanción sobrenatural a sus decisiones. Este ateísmo del gobernante lo destaca como nefasto Platón que diferencia dos tipos, el ateo contenido y moral y el amoral. Los que pertenecen a este segundo grupo

Se caracterizan por la falta de control en los placeres [...] así como una poderosa memoria y aguda inteligencia [...] de la clase de hombres de donde a veces surgen los tiranos, los demagogos, los generales [...] y los llamados sofistas (*Leyes* 908b-e).

Estas ideas, que no debieron de resultar excepcionales entre los dirigentes de algunas ciudades griegas desde finales del siglo V a.e., ilustran la quiebra de la mentalidad religiosa cívica, ya que ciertos individuos podían sentirse por encima de ella.

Frente a una religión oficial minada en algunos casos desde su interior se potencia una forma de religión diferente, encardinada en la experiencia personal, que en cierto modo resulta complementaria de la anterior. Por ejemplo la experiencia dionisiaca, que pudiera parecer anómica o incluso enfrentada al poder establecido (puesto que no reconocía las jerarquías cívicas, sino que establecía otras que pudiéramos denominar de caracter místico) y que se entendía como lo diferente (al propio Dios lo estimaban extranjero los griegos a pesar de su raigambre micénica, que ya hemos destacado), parece resultar ingrediente fundamental en el funcionamiento social. Dioniso preside el *sympósion*, lugar donde los aristócratas departían, banqueteaban y forjaban su identidad como tales. También preside el teatro, espacio de la contradicción y su resolución. Una sociedad profundamente androcéntrica generaba problemas entre hombres y mujeres que en el teatro se expresa en sus variantes más terribles (asesinato, incesto, etc.) y que sirven para transformar en consciente ese conflicto estructural. Otro tanto ocurre con la relaciones padres-hijos y en el ámbito más genérico entre lo que compone la identidad y la alteridad. La experiencia de lo dionisiaco, al caracterizarse como diferente (la apertura a estados de conciencia no habituales) terminaba, tras la transgresión (ingrediente clave en este ámbito) consolidando otra vez el *modus vivendi* habitual, convirtiéndose en un factor de equilibrio individual y de estabilidad social y religiosa.

4.7.7. LOS CULTOS PANHELÉNICOS: LA BÚSQUEDA DEL MARCO SUPRAPOLÍTICO

En el caso de los cultos la ciudad tendía, como vimos, a generar un universo cerrado del que quedaban excluidos no solamente los extranjeros sino incluso los demás griegos. Esta tendencia a la disolución de las características comunes por la potenciación de las identidades particulares se vio contrarrestada por la contratendencia a generar cultos panhelénicos. Comunes a todos los griegos, instaurados para mitigar las tendencias agresivas intercívicas e interterritoriales, se pueden dividir en tres tipos: panegirias, anfictionías y oráculos.

Las panegirias son reuniones centradas en certámenes agonístico-religiosos; funcionan del mismo modo que los certámenes agonales locales (de los que derivan). Participantes de diversos orígenes territoriales, aunque todos ellos helenos, se enfrentaban bajo los auspicios de una divinidad presidente (Zeus en los Juegos Olímpicos, Apolo en los Juegos Píticos, Zeus en los Juegos Nemeos o Posidón en los Juegos Íst-

micos); el vencedor proclamaba su excelencia en toda Grecia, lo que redundaba en el prestigio de su patria y en la autoidentificación de todos los participantes como helenos (poseedores de una herencia cultural común). Lugares de enfrentamiento y de reintegración por la elección divina, los certámenes agonísticos marcaban también un tiempo de pacificación; se declaraba una tregua sagrada y las actividades bélicas se suspendían. Las panegirias servían, en resumen, para intentar, por medio del arcaico sistema del enfrentamiento atlético, superar la contradicción entre la identidad local y la identidad común de helenos.

Las anfictionías eran asociaciones de ciudades o territorios para administrar en común un santuario y para dirimir conflictos tanto entre sus miembros como de carácter exterior. A la divinidad se le pedía algún tipo de presagio que indicase la vía a seguir en las discusiones; se trató de un intento de instaurar un modelo pacífico y consensuado para la solución de los conflictos intercívicos que solamente el marco religioso podía ofrecer.

Los oráculos se convierten en un medio de dirimir las relaciones interestatales por medio del arbitraje; a la autoridad superior de la divinidad expresada por ejemplo en Delfos por boca de su sacerdotisa (la Pitia) se le pedía que zanjase situaciones críticas que no tenían solución en el marco institucional de la polis. El más famoso oráculo griego, el de Apolo en Delfos, recibía consultas muy diversas (tanto de índole privada —con mucho las más numerosas— como pública), era un lugar de intercambio de información entre griegos de todo el orbe; sus sacerdotes, que se encargaban de interpretar la voluntad de Apolo materializada en los desvaríos de la Pitia en estado de trance, estaban en posición de dar directrices innovadoras (por ejemplo en la colonización griega al poseer un conocimiento geográfico acrecentado por los relatos de marinos que agradecían a Apolo sus éxitos), pero en numerosas ocasiones formularon profecías sesgadas, fruto de sobornos, lo que terminó por desprestigiar al oráculo.

4.7.8. LA RELIGIÓN HELENÍSTICA

Las contradicciones entre la identidad panhelénica y la identidad cívica terminaron generando una situación de agresión permanente que debilitó a las ciudades griegas (Atenas, Esparta, Tebas y sus aliados) hasta el punto de que desde mediados del siglo IV a.e. fueron cayendo bajo la órbita del reino de Macedonia. Fueron finalmente unificados en la tarea de atacar al imperio persa, que tras las campañas dirigidas con un asombroso éxito por Alejandro Magno, determinaron el surgi-

miento de un nuevo mundo griego estallado en el que se englobaban territorios orientales extensísimos y muy diversos (desde la India a Egipto, incluyendo Irán, Anatolia y Mesopotamia). Este mundo helenístico, abigarrado y mestizo, generó nuevas formas religiosas, a la par que se seguían manteniendo los cultos cívicos anteriores, la mitología y la teología, aunque en una posición algo devaluada que correspondía al papel secundario que desempeñaban las ciudades en el nuevo marco de monarquías que controlaban territorios muy extensos.

El modelo egipcio y oriental permeó la religión griega y comenzó a darse culto a los soberanos, que en algunos casos (Egipto es ejemplar) se presentan con los mismos atributos que los monarcas anteriores (los reyes griegos de Egipto realizan incluso matrimonios incestuosos con sus hermanas), son la cúspide de la pirámide de poder y asumen en cierto modo las prerrogativas religiosas de identificación que antes desempeñaban las divinidades políadas (aparecen en las monedas). De un modo institucionalizado los reyes, y empezando por Alejandro, emplearon la divinización en vida como un instrumento de control político e ideológico. Uno de los filósofos del momento, del círculo de los soberanos de Macedonia, Evémero, inventó una explicación ingeniosa que ha tenido una larga historia como método de interpretación de la teología (la interpretación evemerista). Dijo haber visto en una isla remota llamada Panquea una estela de oro en la que Zeus había grabado sus hechos memorables y los de sus antepasados. Zeus, el padre de los Dioses, resultaba según este testimonio haber sido un hombre: lo habían divinizado sus contemporáneos por su buen gobierno. Del mismo modo que los Dioses habían sido hombres en el pasado, así era lógico que a los buenos gobernantes del presente se les diese culto como a Dioses.

En la época helenística, como vemos, el culto político se centraba en torno a las figuras de los soberanos, cultos con un fuerte componente de artificialidad, por lo que no es de extrañar que surgiese la necesidad de potenciar las formas religiosas al margen de lo oficial, que se desarrollase de un modo más notable que en la etapa anterior la religión parapolítica. Así se constata el crecimiento de cultos que hasta ese momento habían tenido un estatus algo marginal, como las cofradías organizadas y jerarquizadas según criterios diferentes de los que regían en la ciudad (proliferan las asociaciones dionisiacas, por ejemplo). La cohesión cívica y los cultos comunitarios pierden en gran medida su razón de ser, ya que la nueva cohesión la encarna el soberano; se desarrolla en mayor medida una religión de índole personal y privada (como el culto al Dios sanador Esculapio) que tiene su reflejo en las promesas de salvación de los cultos mistéricos que dicen ense-

ñar a alcanzar un mejor más allá a sus seguidores. Junto a los grupos místicos anteriores (órficos, pitagóricos, dionisiacos, eleusinos) surgen nuevos cultos mistéricos de origen oriental (misterios de Mitra —dios iranio—, de Cibeles, Atis o Meter —Dioses y Diosas de Anatolia—, de Isis y Serapis —dioses egipcios o greco-egipcios—).

Se instaura una religión mestiza que incluye cultos, prácticas, mitos y ritos de muy diversos orígenes (se desarrolla la magia, la astrología, el hermetismo) conformando una diversidad de opciones personales que dan homogeneidad a una ideología religiosa cada vez más cosmopolita. Al tratarse de un mundo de límites estallados (que abarcaba desde la India a Occidente), caracterizado en última instancia por una enorme diversidad, los desarrollos locales dificultan cualquier síntesis rápida. En los límites de la India la religión griega se vio influida por el budismo y por otras religiones de sus vecinos, lo mismo que en Egipto nacían cultos sincréticos (como el de Sarapis) en los que la religión ancestral egipcia se mezclaba con la de la elite griega. A su vez la religión de los griegos impactaba en la de algunos de sus vecinos (por ejemplo en Occidente entre romanos o incluso cartagineses) potenciando modos interpretativos convergentes.

En la época helenística los productos ideológicos griegos (y también la religión), aunque puntualmente adaptados y modificados, se convirtieron en lenguajes de consenso frente a la diversidad de sociedades y civilizaciones. Este papel «cultural» de la religión griega, plasmada en el arte o los motivos mitológicos, ha resultado poseer una enorme resistencia y sigue (aunque cada vez en menor medida) presente en nuestro mundo actual en palabras e imágenes que convierten en ocasiones al pasado en referencia insoslayable del presente.

4.8. LA RELIGIÓN ROMANA

4.8.1. UNA RELIGIÓN CON MÚLTIPLES INFLUENCIAS

La religión romana es una amalgama de muy diversas influencias que inciden sobre un trasfondo claramente indoeuropeo (común en muchos casos también a latinos y otros itálicos), como demostró G. Dumézil al comparar la mitología historizada romana con la teología védica. No solo el vocabulario presenta un parentesco destacado (*flamen* romano —sacerdote de ciertas divinidades muy antiguas— y *brahman* védico, *ius* —derecho— y *yos* —integridad, perfección—, *ritus* y *rita* —órden cósmico, ritual—), sino también ciertas estructuras teológico-pseudohistóricas y ritos (entre los que destaca el *ver sacrum*). La tríada arcaica romana a la que servían los tres *flamines* mayores y que estaba formada por Júpiter, Marte y Quirino resulta en el análisis de Dumézil perfectamente trifuncional (Júpiter es el Dios soberano, Marte el Dios guerrero y Quirino el Dios del pueblo en paz). Más chocantes son las afinidades que destaca entre los cuatro primeros reyes de Roma y las divinidades trifuncionales védicas. Rómulo, primer rey de Roma, presenta frente a Numa, el segundo, caracteres contrapuestos; el primero es violento (instaura el culto a Júpiter terrible: *feretrius, stator*) e inconstante (no sigue los juramentos dados), el segundo es pacífico y busca el pacto (instaura el culto a Dius Fidius —garante de los pactos pacíficos—); resultan ser los dos aspectos de la soberanía (la primera función) que se conocen bien por la India: el varuniano, representado por Rómulo y su Dios Júpiter, y el mitraico, representado por Numa y su Dios Dius Fidius. El tercer rey de Roma, Tulo Hostilio, presenta unas afinidades estructurales impactantes en su com-

paración con el Dios védico Indra, como destaca el ejemplo del combate triple; es un rey eminentemente guerrero y los datos que la leyenda romana conserva de él son perfectamente monofuncionales (corresponden exclusivamente a la segunda función). Por lo que respecta al cuarto rey, Anco Marcio, presenta caracteres populares, potencia el desarrollo comercial y productivo, aumenta la riqueza y bajo su cetro surge el culto a la Venus calva (porque había salvado a las mujeres de una enfermedad en la que perdían el cabello). Centrado, pues, en la generación, la sexualidad y la riqueza, parece un perfecto ejemplo de la tercera función.

La característica del imaginario romano frente al védico, al encarar la estructura trifuncional, es que historiza lo que es teología o mitología en la India. Los combates cosmogónicos son convertidos por los romanos en luchas (pseudo)históricas por la soberanía del Lacio; las diferencias entre los aspectos varunianos y mitraicos de la soberanía, en comportamientos específicos de sus reyes. Han realizado por tanto una labor de desteologización que corresponde a una mentalidad para la que el acto ritual es mucho más importante que la teología en la que se funda, lo que lleva a la transformación de un material muy arcaico de índole mítico-teológica en hechos imaginariamente históricos.

Indra (India)	Tulo Hostilio (Roma)
En el enfrentamiento entre los Dioses y los demonios, los primeros son atacados por un ser tricéfalo con el que están emparentados (es un brahmán). Indra, Dios de la guerra, pide a Trita (el tercero de los tres hermanos Aptya) que proceda a enfrentarse con él.	Roma y Alba pelean por el *imperium*. Deciden resolverlo en un combate singular de campeones que enfrenta a los tres *Horatii* (por Roma, nombrados por Tulo Hostilio) y a los tres *Curiatii* (por Alba), a los que une un parentesco (una hermana de los *Horatii* está prometida con un *Curiatius*).
Tras matar al tricéfalo recae una mancha ritual (por haber dado muerte a un pariente) que ha de limpiarse y que purifican los Aptya. A partir de ese momento los sucesores de los Aptya se convierten en purificadores, especialmente de los sacrificios cruentos.	Vence el tercer Horacio; el combate provoca un mancha ritual que se potencia tras la muerte de su hermana por el iracundo tercer Horacio. Se requiere una limpieza ritual que recae en la *gens Horatia*, que anualmente y al final de la temporada de combates realiza un sacrificio purificador sobre el ejército que ha incurrido en violencia con derramamiento de sangre.

Cuadro 6. El combate triple (según Georges Dumézil).

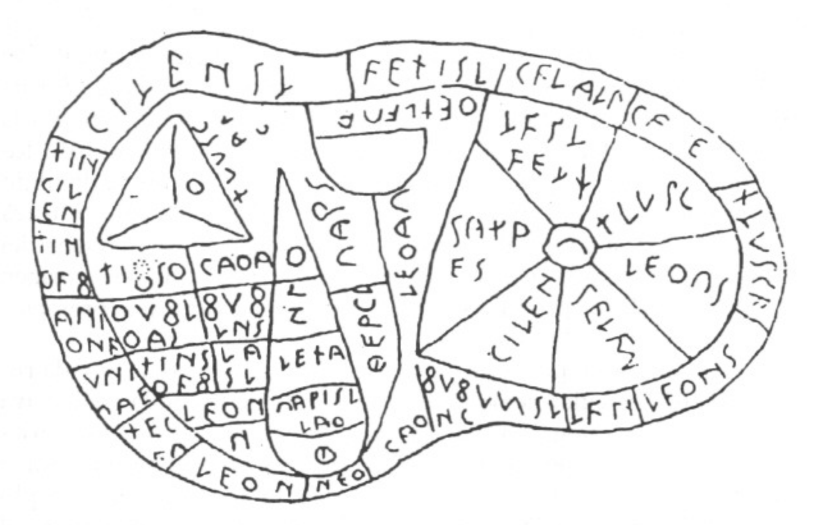
Sobre este trasfondo indoeuropeo se manifiesta la influencia, a partir de mediados del siglo VIII a.e., de los dos vecinos más dinámicos de los romanos, etruscos al Norte y griegos al Sur (que estaban entrelazados por una ruta de intercambios comerciales que pasaba por Roma y que provocó la complejización económica, social y también cultural de la ciudad); conllevó una adaptación religiosa en la que los romanos actuaron asimilando motivos religiosos a la par que se modificaba la sociedad.

La influencia etrusca, que la narración histórico-mitológica romana simboliza en los tres reyes etruscos anteriores a la instauración de la república, se consolida con la modificación de la tríada arcaica por la tríada capitolina (cuyo templo se levantaba en el Capitolio), liderada como la anterior por Júpiter, pero formada en este caso por Juno y Minerva. La estructura trifuncional parece mantenerse, Juno es la patrona de los *iuniores*, jóvenes militarizables (preside, pues, la segunda función) y Minerva de los artesanos y trabajadores (la tercera función en una sociedad en la que el comercio ha determinado el surgimiento de especialistas no agricultores), pero la feminización teológica resulta significativa. También tomaron los romanos de los etruscos modelos iconográficos para la representación de las divinidades (que eran probablemente con anterioridad anicónicas, y que se simbolizaban en sus sacerdotes) y los métodos depurados (casi podríamos decir que artísticos) que los segundos habían desarrollado para predecir el futuro y que a partir del siglo II a.e. fueron asumidos de modo completo y oficial por la religión romana (los harúspices, que eran sacerdotes extranjeros, fueron aceptados dentro de la elite sacerdotal). Ya desde la época prerrepublicana habían actuado (aunque no de forma sancionada por el estado) desarrollando sus saberes para interpretar la voluntad de los Dioses por medio de la lectura del hígado de los animales sacrificados (que se definía como un microcosmos, dividido en partes sobre las que enseñoreaban diversos Dioses, como testifica el hígado de Plasencia, Italia, ilustración 47, fiel correspondencia del macrocosmos celeste), de los rayos (por la determinación de su origen y dirección) y de los prodigios (hechos extraños tenidos por presagios sobrenaturales indicativos).

La helenización que se produce en diversos ámbitos de la vida romana incide particularmente en el mundo religioso, con la progresiva asunción de la iconografía y de las características de los Dioses griegos. Se trata de un fenómeno lento y antiguo, que tiene momentos importantes en el siglo V a.e. (en 431 a.e. se construye un templo cerca del Capitolio al Dios griego Apolo, del que se acepta hasta el nombre heleno), en el IV a.e. (tras el control romano sobre las ciuda-

des de la Magna Grecia) y en el III a.e. (en 291 se importa el culto de Asclepio, cuyo nombre se romaniza como Esculapio). Este fenómeno se multiplica a partir de la segunda Guerra Púnica (218-201 a.e.) y se consolida la *interpretatio romana*, instrumento de primer orden a la hora de materializar la fusión religiosa y que consiste en mirar la teología ajena por medio de los instrumentos que ofrece la propia adaptando al lenguaje religioso romano la realidad diferente, pero modificando finalmente ambos parámetros en causa. Así, de los Dioses griegos se tomaron caracteres y rasgos teológicos pero amalgamándolos con los que ya poseían las divinidades romanas interpretadas. Júpiter se asimila a Zeus, Juno a Hera, Minerva a Atenea, se les interpreta con los ojos prestados de la teología griega pero se mantiene su carácter triádico plenamente romano y completamente ajeno al pensamiento griego. Dispater se interpretó como Hades-Plutón, Proserpina como Perséfone, Ceres como Demeter, Mercurio como Hermes, se adaptaron incluso algunos ciclos heroicos, muy especialmente el de Hércules (el griego Heracles), aunque divinizando a sus protagonistas (los romanos, salvo que estuviesen muy helenizados, no distinguían la categoría suprahumana griega del héroe).

Por otra parte en su avance bélico caracterizado por la inclusión de los territorios conquistados en los límites cada vez más extensos del estado, los romanos emplearon una táctica ritual que llevó a incluir divinidades extranjeras entre las propias. Se trata de la *evocatio,* con-



47. Hígado de bronce de Plasencia (Italia) con determinación de las diversas zonas con finalidades adivinatorias.

sistente en ganarse a los Dioses de los enemigos por medio de la promesa de darles culto en Roma un ejemplo del conjuro que se empleaba lo transmite Macrobio (autor del siglo V):

> He aquí la fórmula para hacer salir a los Dioses de una ciudad asediada: ya sea Dios, ya sea Diosa la que tenga bajo su protección al pueblo y el territorio (al que se está atacando) os suplico, os conjuro y os conmino a que de buena voluntad abandonéis (al pueblo y al territorio del que se trate), marchéis de los lugares de habitación, los templos, los lugares sagrados y la ciudad y os alejéis de ellos y que inspiréis al pueblo y a la ciudad el espanto, el terror y el olvido y que después de alejaros de ellos vengáis conmigo a Roma, con los míos, que encontréis más agradables nuestros lugares de habitación, nuestros templos, nuestros lugares sagrados y nuestra ciudad, para que, de este modo, sepamos que nos tomáis bajo vuestra protección, a mí, al pueblo romano y a mis soldados. Si así lo hacéis juro erigiros un templo e instituir unos juegos en vuestro honor. Tras pronunciar estas palabras se deben sacrificar las víctimas y analizar si las vísceras permiten prever un desenlace favorable (Macrobio, *Saturnales* III, 9, 6).

Este tipo de ceremonias previas a los enfrentamientos bélicos potenciaron la interpretación a la romana, por ejemplo, de Dioses semitas, Melkart (patrono de Tiro en Fenicia y de Gades-Cádiz), por Hércules, o Baal-Hamón (patrono de Cartago) por Saturno.

Con el control romano de Asia comenzaron a penetrar los cultos orientales en Roma. El primero que se asimila oficialmente es el de Cibeles (Mater Magna), que en 205 a.e. fue incluido en la religión romana a pesar de los caracteres extraños que presentaba (castración de los sacerdotes, procesiones extáticas). Será en la época imperial cuando las religiones orientales multiplicarán su importancia. Presentaban caracteres sotéricos (de salvación) que la religión romana no contemplaba y estaban abiertos a fieles de cualquier grupo social. Proliferaron cultos egipcios (a Isis y Sarapis), frigios (Sabacio), iranios (Mitra); en este conjunto se pueden también incluir el judaísmo y el cristianismo (sobre todo a partir de que, tras la predicación de san Pablo, se convirtiese en una religión de corte universalista).

4.8.2. CENTRO Y PERIFERIA: LA RELIGIÓN PROVINCIAL

La máquina romana de conquista, al controlar ámbitos geográficos muy dispares y en los que existía una enorme diversidad cultural e incluirlos dentro del estado romano al convertirlos en provincias, generó un modelo político unitario (a partir de la época imperial de mo-

do claro), centrado en Roma, pero de carácter multicultural (y también multirreligioso) en el que las influencias centrípetas y centrífugas interactuarán. Estas dos fuerzas de efectos contrarios se combinarán de modos muy diversos en cada ámbito territorial: por una parte la tendencia a la homogeneización la ejemplifican las elites romanas e itálicas y la defenderán generalmente las elites provinciales y los grupos cercanos a las estructuras del poder. Adoptan o mantienen modos culturales que buscan diferenciarse mínimamente del estándar romano, generando un lenguaje común también religioso. La tendencia a la disgregación se testifica en ámbitos diversos que, de modo voluntario o por la inercia, se mantuvieron en modos culturales con rasgos prerromanos. No solo se puede realizar una discriminación sociológica (grupos menos romanizados corresponden a grupos desfavorecidos) sino también geográfica (territorios marginales presentan mayor número de rasgos prerromanos). El impacto de los modos religiosos menos alejados del estándar romano se rastrea en zonas en las que el modelo cívico (que los romanos potencian como clave en su estrategia de desarrollo de una sociedad abierta) se implanta de un modo menos perfecto.

Uno de los escollos principales en este tema radica en determinar si los romanos realizaron una política consciente tendente a la homogeneización religiosa en los territorios bajo su control o si, por el contrario, no estimaron útil o conveniente actuar en contra de la diversidad religiosa cuya convergencia hacia el modelo plenamente romano se produciría por tanto por mera inercia (por el prestigio de la ideología religiosa de los grupos de elite). De hecho la actuación romana parece que no fue lineal, aunque en general tendieron a desestructurar los cultos que sustentaban un sistema social que podía resultarles peligroso, aunque nunca tuvieron interés por destruir y homogeneizar los cultos que no presentaban este tipo de peligro (hasta la gran homogeneización que se produce en el siglo IV y ya de modo muy claro cuando el cristianismo se convierte en religión de estado). Pervivieron los cultos indígenas que, además, servían de barómetro de la romanización (en el sentido de aceptación de los valores, también ideológico-religiosos, de lo romano). La variedad de cultos ilustra la variedad de estatus en el variopinto sistema social del imperio romano; los extremos los marcaban por una parte los indígenas, que daban culto a sus dioses ancestrales (aunque con un campo significativo mermado, por ejemplo los dioses de la guerra eran reinterpretados con la finalidad de servir a la ideología de los nuevos señores de la guerra romanos) y por la otra la elite romana, que escogía dioses plenamente romanos (y en algunos casos en su acepción más soberana), que a la

par que testificaban la piedad personal se convertían en escaparates del acatamiento a los símbolos religiosos del poder y la preeminencia romana (el culto imperial o a las divinidades de la tríada capitolina resultan ejemplares). Las posibilidades intermedias eran muchas, ilustrando los matices del dinamismo del culto y los fenómenos de aculturación y sincretismo religiosos.

4.8.3. UNA RELIGIÓN DE CONTRASTES: CONSERVADURISMO Y CAMBIO, TOLERANCIA E INTOLERANCIA

Los romanos, como hemos visto, a la par que aceptan creencias extranjeras siguen manteniendo las propias; tienen un gran respeto hacia lo sagrado y parecen desconocer una verdad religiosa unívoca, lo que les lleva a ser muy conservadores. Las nuevas realidades religiosas de todos modos provocan una mutación en la estructura de creencias, los nuevos cultos determinan que se degrade la importancia de los antiguos. El caso de los sacerdocios es ejemplar; los más antiguos, aun manteniéndose, pierden su papel cultual fundamental. El *rex sacrorum*, que heredó en la época republicana las funciones sacerdotales del rey (que unía el poder religioso, civil y militar), a pesar de su prestigio, estaba subordinado al *pontifex maximus*. Otro tanto ocurría con los sacerdotes de la tríada arcaica (los *flamines* de Júpiter —*dialis*—, de Marte —*martialis*— y de Quirino —*quirinalis*—), mantenían prerrogativas ante todo protocolarias pero estaban arrinconados frente a la mayor capacidad de movimiento (y de decisión) de otros sacerdocios (el colegio de pontífices). Pero mantuvieron los caracteres extremadamente arcaicos incluso en los modos de vida impuestos a estos *flamines* mayores, de los que conocemos el ejemplo del *flamen* de Júpiter transmitido por Aulo Gelio, escritor del siglo II:

> Obligaciones rituales muy numerosas se imponen al *flamen dialis* así como múltiples prohibiciones [...] esto es de lo que me acuerdo ahora [...] al *flamen* de Júpiter le está prohibido montar a caballo, es sacrílego que vea al ejército en armas fuera del *pomerium* [...] rara vez puede haber sido cónsul, puesto que las guerras se confiaban a los cónsules. Le está prohibido hacer juramentos, no puede llevar anillo salvo roto y sin piedra [...] si una persona encadenada entra en la casa hay que quitarle las ataduras y tirarlas por el *impluvium* a la calle. No puede llevar nudos en sus vestidos [...] los pies de su cama tienen que cubrirse de una fina capa de barro, no puede pasar más de tres noches seguidas fuera de su cama y nadie puede acostarse en ella. Su cabello y uñas cortados han de ser enterrados en un árbol favorable [...] si muere su mujer deja el sacerdocio, su matrimonio no puede ser

disuelto más que con la muerte. Su mujer está constreñida por obligaciones similares y además no puede subir a la vez más de tres escalones de una escalera [...] (Aulo Gelio, *Noches áticas* X, 15).

El autor es incapaz de comprender la causa de estas prohibiciones, algunas de las cuales resultan diáfanas si las analizamos desde el comparativismo indoeuropeo. Como representante de la primera función el *flamen* de Júpiter no puede inmiscuirse en nada que tenga que ver con la guerra (dominio de la segunda función); pero, además, tampoco puede ser enlazado ni por juramentos ni por constricciones físicas (es el representante del Dios que posee una faceta mitraica cuya ruptura conlleva una pérdida de integridad). Se ha insistido en el carácter sumamente arcaico de estos sacerdotes cuyo papel debía de ser principalmente el de representar a la divinidad (son una suerte de sacerdotes-estatuas), viviendo en una inmovilidad que perdió su razón de ser cuando comenzaron a aparecer imágenes divinas. Pero el conservadurismo romano mantuvo sus funciones antiguas aunque privilegiando sacerdocios más activos y adecuados a los nuevos tiempos. Tal es el caso de *pontifex maximus,* que era un sacerdocio electivo (frente a los arcaicos, que parecen vitalicio-adscritos y quizá incluso hereditarios) más próximo a las magistraturas (aunque nunca llegó a equipararse con éstas en lo extenso del grupo de electores, el pontífice máximo se extraía del limitado colegio de pontífices) y que desarrollaba la función de presidir la religión oficial; se trata de un sacerdocio supremo más acorde con los nuevos tiempos en los que se requería un consenso general en la elección (en la más dinámica república patricio-plebeya cuenta menos el linaje patricio que la riqueza y la popularidad, además la expansión militar y la complejización de la sociedad requerían sacerdotes activos).

La religión romana presenta, a la par que conservadurismo, un carácter profundamente tolerante (que contrasta con la intolerancia de la política militar y de dominio), que tiende a asimilar las formas religiosas de los pueblos que caen bajo su influencia, modificando, por medio de la agregación, su propia religión. Pero en algunos casos el estado romano actuó de un modo radicalmente intolerante hacia ciertos cultos que ponían en peligro la estructura social o las bases del estado romano. Tal es el caso de la medida extrema contra las bacanales (culto de Baco —el equivalente romano de Dioniso—) que tomó el senado en el año 186 a.e., por la que prohibió la realización del culto a los romanos y sus aliados (a excepción de grupos de cinco miembros y tras permiso senatorial), o la que se tomó en época del emperador Claudio contra los druidas galos, ya que ponían en peligro el dominio romano.

Por su parte las relaciones del estado romano con cristianos y judíos están marcadas por etapas de profunda intolerancia, pero la causa no era de índole estrictamente religiosa. Los cristianos se negaban a dar culto al emperador (lo que equivalía a no aceptar el carácter divino del monarca, uno de los medios de demostrar el acatamiento al poder de Roma), los judíos extremistas se negaban además a pagar los impuestos romanos. Ambas actitudes, que partían de presupuestos religiosos (no caer en la idolatría o no aceptar más impuestos que los que se debían al Dios de Israel), eran interpretadas por las autoridades romanas como un ataque contra el sistema y se desencadenaba una brutal persecución (se ponía en marcha el mecanismo militar intolerante de autodefensa del estado romano). La posibilidad de una intolerancia religiosa que era capaz de manifestarse en los modos más violentos resulta, pues, una clave más a la hora de acercar una definición de la religión romana. Sin poder llegar a erigirlo en explicación infalible se dibujan dos ámbitos religiosos en los que, a la par, se definen dos grados de sensibilidad. En las prácticas personales, en la religión privada, la tolerancia es la tónica fundamental. En la religión oficial, si bien también la tolerancia potenció el mestizaje religioso, cabía una reacción por parte de las autoridades de índole intolerante cuando estimasen que ciertas actuaciones religiosas ponían en peligro la cohesión del estado.

4.8.4. CULTOS FAMILIARES Y RITOS DE PASO

La religión romana posee dos grandes ámbitos, el familiar (y en general el personal) y el estatal, siendo este último el único que era susceptible de ser calificado de *religio*. No hay desarrollo propio de la mística ni de la extática (a diferencia de lo que ocurrió en Grecia), quizá porque resultaba contraria a la religión estatal al crear células religiosas regidas por criterios diversos a los de la jerarquía política o familiar y que podían entenderse como elementos de disolución (es la explicación más coherente a la prohibición senatorial de las bacanales que antes se revisó). De todos modos las prácticas religiosas a título personal (o en grupos pequeños), y siempre que no influyeran en el buen desarrollo del culto político, eran libres.

Dentro de la religión personal son los cultos familiares los más conocidos, se centran en el hogar y sus moradores, las fases de la vida y la muerte, y conocemos casi con exclusividad los que desarrollaba la elite romana. El culto familiar es libre, nada impide al *paterfamilias* organizarlo a su gusto, como sacerdote del mismo que es, por lo que debieron de existir diferencias, especialmente dependiendo del origen

sociológico de la familia (patricios, plebeyos, etc.). En general las creencias más comunes hacían del hogar familiar un mundo poblado de seres sobrenaturales que tenían difícil plasmación icónica (eran fuerzas sagradas): el fuego del hogar, los penates (que cuidan de las provisiones), los lares (que protegen a la familia, a la propiedad) y diversos diosecillos variados que a millares poblaban la casa (y que se materializaban, por ejemplo, en la escoba o el dintel). También se daba culto al *genius* (principio personal suprahumano) del *paterfamilias* (las mujeres tenían la *iuno*), del que dependían la fuerza genésica y el bienestar de la casa.

En lo que se refiere a los ritos de paso, salvo el de la muerte y en ciertos ámbitos sociológicos (los aristócratas), se desarrollaban en el estricto marco familiar. El nacimiento era seguido, en caso de la aceptación del nacido por el *paterfamilias*, por una ceremonia que se producía el octavo día en el caso de las niñas y el noveno en el de los niños (presidido por la *Neuna Fata*, especie de arcaica señora del destino) llamada *dies lustricus* y durante la cual se imponía el nombre y se mostraba la criatura al grupo familiar extenso; presenta caracteres comparables entre germanos y otros pueblos indoeuropeos (se adjudica al recién nacido un estatus grupal estimado).

El matrimonio era el rito de paso principal para marcar el abandono de la adolescencia en una sociedad estrictamente jerarquizada (en la que las iniciaciones generales no tenían ya sentido), solía producirse para el varón a los 17 años (cuando tomaba la toga viril) y consistía en la aceptación ritual de la mujer en la familia del marido por medio de una serie de ceremonias (que diferían desde la solemne *confarreatio*, que convertía al matrimonio en indisoluble, al matrimonio común con dote).

La muerte de los nobles se convierte en una ceremonia de características públicas con una procesión en la que se exponían las imágenes de los antepasados importantes del muerto (con los símbolos de los cargos desempeñados), que tenía su clímax en el elogio fúnebre público y que demostraba ante la ciudad de Roma el prestigio de la familia del difunto e ilustraba una especie de inmortalidad gentilicia. En la época imperial los funerales de los soberanos se convertirán en un rito público de cohesión política que aunará toda la solemnidad de estas ceremonias nobiliarias junto con la promesa de la apoteosis, la inmortalidad oficial (pieza fundamental del culto a los emperadores). En el rito común las divinidades presidentes de la muerte eran los Dioses manes (muertos benéficos), pero había también muertos indeseables (larvas) o con tendencia a volver del más allá (lémures) y que había que apaciguar.

4.8.5. CULTO Y POLÍTICA: EL ESTADO COMO FAMILIA Y EL CULTO IMPERIAL

La célula religiosa principal de Roma es el estado, simbolizado en sus magistrados ayudados por los sacerdotes; es el mediador entre los Dioses y los hombres, calcando algunas de sus instituciones de las familiares. La ciudad de Roma tiene su hogar común en el templo de Vesta (Diosa del fuego del hogar), dirigido por las vestales (sacerdotisas vírgenes) y el pontífice máximo, tiene sus penates públicos representados como dos jóvenes doríforos (portadores de lanza), sus lares (los *praestites* = protectores, defensores sobrenaturales de las murallas de Roma), su *genius publicus*, cuya fuerza generativa perpetuaba el poder y la grandeza de Roma.

El emperador Augusto al consolidar su poder a la cabeza del estado intentó aprovechar los mecanismos religiosos para encumbrarse de un modo que no alentase discusiones y para ello determinó una serie de profundas mutaciones en la religión romana. Transportó a su palacio haciéndolos suyos los penates públicos (modo de asimilar su familia a Roma y consolidar la dinastía por procedimientos rituales), pero sobre todo instituyó un culto oficial a su genio, que se estima como el más importante, y que tiende a confundirse con el público (y se realizaba junto al de los lares compitales). Augusto (título que se le da el año 27 a.e. y que implica que posee los mejores augurios —tanto que es un favorecido de los Dioses como que su interpretación de la voluntad divina manifestada en los presagios es la más acertada—) se presenta como el gran *paterfamilias* de Roma (en el año 2 el senado le otorga el título de *pater patriae*) cuyos cultos familiares se confunden con los del estado. Concentra en su persona el poder político, el militar y desde el año 12 a.e. el religioso (se convierte en pontífice máximo) y tras su muerte (en el 14) se le diviniza (como previamente se había hecho con su padre adoptivo Julio César) potenciándose el culto que ya en vida se dedicaba a su genio. A partir de este momento se instaura el culto imperial, que hace generalmente del emperador en vida un ser superior por su filiación divina oficial (es hijo de un Dios, su antecesor divinizado). El culto imperial se estructura como una forma religiosa artificial, política, que se organiza según las unidades político-administrativas romanas (provincia, *conventus*, municipio o colonia) y que atrae a los personajes que desean ascender socialmente; la aceptación del culto imperial termina asimilándose a la aceptación de la preeminencia política de Roma, y la negación del culto, a un crimen contra el estado (como hemos visto en el caso de los cristianos).

4.8.6. EL ESTADO COMO INTERMEDIARIO RELIGIOSO: MAGISTRADOS, SACERDOTES, EMPERADORES

Religio, en Roma, define el culto público: es sagrado lo que ha sido dedicado *publice*, por orden del pueblo (reunido en asamblea) o de un magistrado y bajo la asistencia de un sacerdote. En caso contrario la actuación ritual no se estimaba vinculante (si se trataba, por ejemplo, de la consagración de un templo no surtía efectos y podía ser demolido sin problemas). Los órganos políticos (hay que incluir también al senado, que tenía poder de supervisión de la religión, como demuestra el senadoconsulto de prohibición de las bacanales) son por tanto fundamentales a la hora de determinar la cualidad religiosa o sagrada y a la par son los mediadores en este ámbito. En el magistrado recae la decisión religiosa de determinar si acepta o no un presagio (una señal supuestamente enviada por las fuerzas sobrenaturales que solo es sagrada si el magistrado la hace pública) o dar culto a un Dios por medio de la erección de un templo. Se encarga de velar por los edificios sagrados, que por tanto no caen bajo la custodia y supervisión de sacerdotes, sino de autoridades políticas. Al magistrado le competen también los *auspicia* (consulta de los signos de la voluntad de los Dioses), mayores cuanto mayor es la categoría del magistrado; el resultado favorable de la acción que se había consultado determinaba la demostración del favor divino hacia Roma.

Por su parte los sacerdotes, a pesar de su papel subordinado a la voluntad del magistrado (que es el verdadero representante de la colectividad), resultan ser muy numerosos e incluso poderosos. Además de los sacerdotes-estatua (los *flamines*), cuyo cometido parece el más arcaico, toman auge los sacerdotes que actúan, estructurados en numerosos colegios (*epulones*, *viri sacris faciundis*, *fetiales*, *arvales*, *salii*, etc.) subordinados al gran colegio de los pontífices (encargados de confeccionar el calendario y de dar culto a las divinidades protectoras de la ciudad: Vesta, los penates públicos, la tríada capitolina) y al pontífice máximo, cabeza de la religión oficial (y encargado de proveer los demás sacerdocios). Especial mención merecen los augures, encargados de la interpretación de la voluntad de los Dioses y que en las épocas de discordias civiles, al poseer el poder, por ejemplo, de aplazar una elección por razones religiosas (la aparición de un presagio desfavorable), fueron sacerdocios apetecidos como medio de lucha política.

Se determina una esfera de lo sagrado en la que actúan los magistrados en un papel principal (sin ellos no tiene validez el acto religioso), pero mediatizado por los colegios sacerdotales, generándose una

situación de complejo equilibrio de poderes compartidos que podía llegar a resultar muy conflictiva. Este equilibrio se vio desbordado (y los conflictos posibles resueltos) en época imperial al concentrarse en el monarca la cualidad de supremo magistrado y supremo sacerdote. Además el título de Augusto (hombre que tiene los mejores auspicios, cuyos actos, por tanto, están apoyados en el favor de los Dioses) identifica al emperador como la cabeza insustituible (en teoría) del estado.

El sistema religioso imperial une al trasfondo romano (que subyace en la figura religiosa del rey, supremo magistrado y supremo sacerdote, al que en última instancia se parecen los emperadores) los esquemas ideológicos de dominio provenientes de las civilizaciones originales (especialmente la egipcia por intermedio de los reinos helenísticos) que hacen del soberano un ser de estatus superior; se consolida de este modo su posición en un imperio extensísimo y variopinto que abarcaba desde Britania a Mesopotamia y desde el África septentrional al centro de Europa, y que requería una centralización extrema para que pudiese mantenerse unido. Pero es muy posible que el culto imperial no resultase un mecanismo suficientemente eficaz, pues se limitaba al ámbito de lo público. La indeterminación que ofrecía una religión tan variada como la romana, hecha a la medida de tantas sensibilidades, en la que el campo de la religión privada no resultaba controlable, parece que dejaba demasiados cabos sueltos y resultaba un instrumento de control demasiado fluctuante, permitiendo una variabilidad ideológica nociva para los intereses del modelo piramidal estricto que se instaura ya claramente en el siglo IV con el dominado y que renuncia a la separación entre el ámbito de lo público y lo privado. Así, la mucho mayor homogeneidad que ofrecía en este momento el cristianismo (en el que la religión pública y la privada terminan siendo indistinguibles), resulta una de las claves de su éxito. Desde este punto de vista, el cristianismo se nos muestra como el instrumento definitivo para la disolución de la diversidad de la religión romana (aunque la religión pasase bajo el control de un nuevo y bien distinto *pontifex maximus*).

4.9. LA RELIGIÓN VÉDICA

4.9.1. UNA LITERATURA SAGRADA DESDE HACE MÁS DE TRES MILENIOS

La religión védica, como las demás que se revisarán a partir de este momento, es una tradición viva. A pesar de su extrema antigüedad (los poemas védicos parecen retrotraerse cuando menos hasta el siglo XIV a.e.) algunos himnos siguen recitándose aún hoy en día en la India, y la lengua en la que están escritos es estimada como sagrada. De todos modos la religión mayoritaria de la India actual, el hinduismo, si bien hunde sus raíces en la religión védica, presenta suficientes diferencias como para ubicarla en un lugar diverso; su mensaje es universalista y ha sido capaz de resultar competitiva frente al reto de las dos grandes religiones misioneras universalistas que incidieron profundamente en la India, el budismo y el islam. La religión védica, en cambio, corresponde a un momento determinado de la historia india, el milenio largo que comienza con la consolidación de los principados *arya* y que finaliza en torno a los siglos anteriores al cambio de era.

La religión védica se fundamenta en una serie de libros sagrados que aún hoy en día son aprendidos de memoria por algunos brahmanes; los principales y más antiguos son los *Vedas*, para los que no hay cronologías definitivamente establecidas, aunque es posible que se transmitiesen por vía exclusivamente oral hasta el siglo VIII a.e. La forma canónica no debió de establecerse hasta el siglo IV a.e. y están redactados en sáncrito preclásico (anterior a la normatización del gramático Panini). Integran tradiciones indoeuropeas muy diversas y poco estructuradas (más allá de su finalidad principal de organizar el sacri-

ficio) y eran transmitidos en el seno de familias sacerdotales que planteaban que se trataba de una doctrina sagrada, un saber revelado (*shruti*) por los Dioses a una serie de sabios y poetas inspirados (*rishi*) que, a su vez, los transmitieron a los hombres. Los *Vedas* están estructurados en cuatro colecciones (*samhita*), aunque el mensaje, en la lógica interna de esta religión, es estimado único (de un modo parecido al que presenta la tradición cristiana, con cuatro evangelios estimados como diferentes modos de acceder a una misma revelación).

La colección más antigua es el *Rigveda* (*veda* —saber— en forma de cantos, fechable entre los siglos XIII-VIII a.e.) se utilizaba en las ceremonias más importantes (*shrauta*) y estaba formado por 10 mandalas (o ciclos —círculos— de cantos, con un total de 1.017 himnos —10.580 versos—). Lo recitaba en las ceremonias sacrificiales el sacerdote *hotar* (invitador) para atraer a los Dioses al ritual. Consiste en una serie de invocaciones entre las que destacan las dedicadas a Agni (el fuego), Soma, Ushas (la aurora), Vayu (el viento), Surya (el sol) y a los Dioses trifuncionales Mitra, Varuna, Indra y los Ashvin. Algunas plegarias se dirigen a un solo Dios (y toman caracteres henoteístas), pero otras dan culto a grupos divinos ilustrando un complejo politeísmo como aparece en el siguiente himno:

> El sacrificio se dirige hacia el favor de los Dioses. Oh Adityas (grupo de Dioses que en la época más antigua incluía a Varuna, Mitra, Aryaman, Bhaga, Daksha y Amsha), sed benévolos. Que vuestro favor nos alcance [...] Que Indra, Varuna, Agni, Aryaman, Savitar nos otorguen ese favor. Que Mitra y Varuna sean espléndidos con nosotros y Aditi (madre de los Aditya), el río, la Tierra y el Cielo (*Rigveda* 1.107 —107—).

El *Yajurveda* (*veda* de las fórmulas sacrificiales) era el instrumento del sacerdote *adhvaryu* (ejecutante) y está compuesto desde el punto de vista de la técnica sacrificial; sus partes más antiguas debieron recopilarse a finales del siglo XI a.e.

El *Samaveda* es una reordenación del material del *Rigveda* (de sus 1.549 versos solamente 78 son diferentes); consiste en cantos que usaba el sacerdote *udgatar* (cantor) para acompañar la ofrenda del soma.

El *Atharvaveda*, que consta de 731 himnos, es un libro más especulativo (libros VIII-XXIII) y mágico (libros I-VI), lo que llevó a algunas escuelas a no aceptarlo como revelado (solo lo serían los tres *vedas* o *Trayi*). Incluye especulaciones que se han tenido por recientes y de origen popular y se incluyeron en él tradiciones posteriores como la *ayurvédica* (*veda* de la larga vida), tratados de medicina tradicional que se basan en alcanzar el equilibrio entre las tres cualidades (*trigu-*

na) que estructuran todos los objetos del mundo fenoménico (*sattva* = puro; *rajas* = activo; *tamas* = pesado).

Además de los *Vedas*, en la tradición revelada se incluyen también tres grupos de comentarios de índole diversa. Los más antiguos (fechados entre el 1000 y el 800 a.e.) son los *Brahmana*, que incluyen explicaciones teológicas en prosa de los ritos e introducciones para aclarar la causa doctrinal de los ritos expuestos en los *Vedas* (hay por lo menos un *Brahmana* por cada *Veda*). Lo mismo ocurre con los *Arányaka* («tratados del bosque»), apéndices esotéricos complementarios de los *Brahmana*, pensados para ayudar a la meditación en la soledad de los bosques. Describen técnicas secretas insistiendo en su peligrosidad para los no iniciados, lo que ilustra una elitización que reposa en presupuestos místicos. De los siglos VI-III a.e. son los 15 *Upanishad* («secretos recibidos a los pies del gurú» —maestro espiritual—) védicos, que constituyen la última parte de la *shruti* y forman la base principal del Vedanta (fin del *Veda*, interpretación tardía del material védico). Tratados especulativos y filosóficos, concentran la mirada en el sentido final, que se expresa como un monismo trascendente: el *atman* (Yo verdadero e inmortal) se aproxima al *Brahman* (Absoluto eterno e inmutable).

Existen otros textos diversos, no tenidos ya por revelados pero que poseen el prestigio de la tradición (= *smriti*); interesa como contramodelo del habitual en la práctica védica (que es solemne, *shrauta*) el que aparece en el *Grihyasutra*, tratado sobre la religión doméstica en el que el oficiante es el jefe-padre de familia (*grihapati*) y que incide especialmente en los ritos domésticos y los deberes religiosos familiares.

4.9.2. UNA RELIGIÓN GENTILICIA

La religión védica es exclusiva de un grupo determinado, los *arya*, pobladores indoeuropeos del norte de la India; su mensaje religioso se circunscribe a ese grupo, cuyos miembros son susceptibles de actuar en el rito y por medio del mismo tomar bajo su control las fuerzas cósmicas. La religión de los no arios queda excluida de la especulación védica y solamente tendrá un lugar destacado en el hinduismo (por ejemplo con el encumbramiento de figuras divinas como Shiva); esto no quiere decir que no existiera, sino que no encontró reflejo en los cauces de transmisión ideológica que se nos han conservado.

La evolución de una religión gentilicia a una religión de castas (*varna*) según la mayoría de los especialistas es un hecho tardío que sola-

mente se establece de modo normativo con las *Leyes de Manu* (*Manavadharmashastra*, recopilación de comienzos de la era); pero la investigación dumeziliana defiende su origen indoeuropeo antiguo (aunque no con los caracteres extremadamente compartimentados e impermeables que presenta en la India clásica). En los textos védicos se habla de tres grandes *varna arya* (sus miembros se denominan *dvija* = dos veces nacidos): los brahmanes (*brahmana*, sacerdotes), los *kshatriya* (guerreros) y los *vaishya* (productores, agricultores y artesanos), a los que se añaden los no *arya:* los *shudra* (servidores) y los *paria* (intocables, fuera del sistema de castas). Las dos primeras castas forman las dos fuerzas (*ubhe viriye*) que gobiernan y sostienen el mundo, cuya solidaridad y mutuo acuerdo determinan el bienestar general; forman la elite védica y de los guerreros debían salir los brahmanes (ya que cualquiera podía actuar como sacerdote si se sometía antes del oficio sacrificial a la iniciación puntual *diksha*). Las relaciones no armoniosas debieron de ser frecuentes y parece existir un conflicto larvado entre los brahmanes, que poseen la preeminencia ideológica (son ellos los garantes de la tradición) y los guerreros, que a pesar de detentar el poder militar y político (el rey es un *kshatriya*) han de someterse al control ritual brahmánico. En efecto, por medio del rito, extremadamente complicado y requiriendo para su confección cientos de sacerdotes en algunos casos, los brahmanes consolidaron su preeminencia.

4.9.3. LA IMPORTANCIA DEL RITO

La base de la religión védica es el rito; *rita*, el orden cósmico, se corresponde con el orden sacrificial en la escala humana. Si el sacrificio se realiza correctamente el sacerdote (en representación de los *arya*) controla las fuerzas del cosmos. La finalidad de los brahmanes es llevar a cabo el sacrificio sin errores para mantener intactas sus potencialidades y prevenir efectos indeseados o invalidaciones; la justificación de la posición de los sacerdotes, aparece de modo diáfano en este texto:

> Si el sacrificio *agnihotra* (el más común) no es seguido por sacrificios a la luna nueva y la luna llena, por el sacrificio de los cuatro meses y el sacrificio de la cosecha o en su caso si una de las ceremonias se hace sin asistentes o se omite o los Dioses ancestrales no reciben su parte o si los ritos se realizan infringiendo las reglas, el sacrificio puede destruir los siete mundos (*Mundaka Upanishad* 1, 2, 3).

Más radical y tardía es la *Bhagavad-Gita* («canto del bienaventurado», sexto libro de la gran epopeya india *Mahabharata*):

> El sacrificio realizado sin cumplir los ritos, sin ofrendas de alimentos, sin distribución de oro a los sacerdotes y sin piedad es un sacrificio negro.

El sacrificio tiene una posición tan nuclear que la propia vida del hombre termina asimilándose a un sacrificio:

> Verdaderamente el hombre es el sacrificio. Sus primeros veinticuatro años son la libación matutina del Soma [...] los cuarenta y cuatro años (siguientes) son la libación del Soma del mediodía [...] los cuarenta y cuatro años (siguientes) son la libación tercera (vespertina) del Soma (*Chandogya Upanishad* 3, 16, 1-6)

El rito, que quizá en origen debió de recaer principalmente en el cabeza de familia (encargado del fuego familiar sagrado), con la complejización de la sociedad fue haciéndose cada vez más exigente y especializado. Se multiplican los liturgistas (y sus medios de autojustificación); se organizan calcando el sistema familiar pero monopolizando la preeminencia en el servicio de los ritos importantes (el culto familiar, quedando cada vez más reducido al ámbito estricto de la unidad reproductiva). Se consolida por parte de los brahmanes la tendencia a incidir en los rasgos de afirmación como casta específica (especialmente frente a los guerreros) generando una producción literaria (a veces no escrita) de un volumen asombroso, ya que, al no estar organizados de un modo piramidal (no es una religión eclesiástica centralizada y priman familias sacerdotales independientes) es posible una fuerte variedad en las tradiciones. Los sacerdotes, además, fueron afinando sus ámbitos funcionales a la par que el laico quedaba marginado (con la justificación del efecto pernicioso de un error en el procedimiento cultual), limitándose su tarea a pagar los honorarios de oficiantes y sus ayudantes.

El rito se convierte en una ceremonia compleja en la que puede haber una media de una quincena de sacerdotes (incluidos los ayudantes) y en la que cada categoría sacerdotal tiene su puesto y sus honorarios estipulados. El mejor pagado era el *brahman* (médico del sacrificio), que se limitaba a vigilar en silencio el desarrollo de la ceremonia, supervisando y avisando de los errores o accidentes, el *hotar* vertía las abluciones mientras recitaba versos del *Rigveda*, el *udgatar* cantaba el *Samaveda* y el *adhvaryu* realizaba las operaciones manuales y los gestos rituales del sacrificio usando el *Yajurveda*. Se testifica también el *purohita*, capellán real, encargado de realizar las oraciones para la protección del rey, y que confeccionaba el calendario ritual y otros diversos sacerdotes. El mundo sacerdotal védico, a pesar de lo intrin-

cado de la trama ritual que estableció, no llegó a generar una estructura organizativa compleja (no se consolida una pirámide sacerdotal) ni requirió de infraestructuras destacables (no hay templos importantes). Cualquier espacio era susceptible de convertirse en lugar sagrado y el ceremonial se configura a imagen del rito familiar, centrado en el fuego. La sencillez es la característica del ritual, cuyas gradaciones quedan marcadas más por el número que por la calidad de los sacerdotes que actúan; así la mayor solemnidad de una ceremonia la determina la acumulación de oficiantes (por yuxtaposición).

Los sacrificios solemnes (*shrauta*) tenían periodicidades diversas: el *agnihotra* (ritual matutino y vespertino de ofrenda de leche a Agni —el fuego, boca de los Dioses—) era diario; dos veces al mes (en relación con las lunaciones) se llevaban a cabo los sacrificios de plenilunio y novilunio, y cuatro veces al año y en relación con las fases solares los sacrificios solsticiales y equinocciales. El sacrificio principal en el ritual védico era el del Soma (licor sagrado embriagante que algunos han identificado con el hongo psicodélico *Amanita muscaria*) y podía graduarse desde un formato mínimo, el *agnistoma*, que duraba un día, al rito más solemne, el *rajasuya* (consagración real), que duraba un año. Características extraordinarias tenía el ritual *ashvamedha* o el aún más poderoso (y probablemente muy poco practicado) *purushamedha,* consistente en el sacrificio de un hombre, obligatoriamente perteneciente a las castas superiores (brahmán o guerrero).

4.9.4. EL POLITEÍSMO VÉDICO

Dice la *Brihad-aranyaka Upanishad*:

> Los Dioses son treinta y tres, trescientos tres, tres mil tres [...] seis, tres, dos, uno y medio y uno.

Esta cita lapidaria a modo de paradójico juego de palabras ilustra la multitud de los Dioses védicos, un complejo e indudable politeísmo, pero con una tendencia hacia una síntesis unificadora monista (o henoteísta) que se materializa, por ejemplo, en la concentración exclusiva durante el rito en la divinidad invocada. El politeísmo védico se pueden organizar en una serie de agrupaciones divinas distinguidas según sus características funcionales: el rito, lo natural y los temas de raigambre indoeuropea.

Una serie de Dioses védicos se definen por su relación con el rito sacrificial, simbolizando elementos fundamentales en el desarrollo del mismo. El Dios principal de este grupo, por medio del cual las ofren-

das llegan a los demás Dioses, es Agni (el fuego), y en los *Vedas* se le dedican más himnos que a cualquier otra deidad, lo que es consecuente con el papel de intermediario fundamental en la transformación de la ofrenda en alimento asimilable por las divinidades. Amsha es el Dios de la parte (que se sacrifica), Daksha, el Dios que personifica la habilidad sacerdotal para que el ritual se ejecute correctamente, Bhaga, el Dios de la gracia divina que se reparte a los participantes tras un ritual bien hecho (*bhakti* es participación, reparto y también devoción, un concepto fundamental en el hinduismo posterior), Aryaman, el Dios de la hospitalidad de los *arya* (respecto de los Dioses en el sacrificio). El último de este grupo es Soma, personificación por antonomasia del sacrificio, licor (o quizá prensado del jugo rehidratado de un hongo) de características psicodélicas que representa la comunión del hombre y la divinidad, el sacrificio hecho Dios. Así aparece en el siguiente himno:

> Una vez prensado, el Soma que tiene su morada en la montaña ha fluido en derredor en el interior del filtro. En la embriaguez tú eres el dador de todos los bienes. Tú el cantor, tú el poeta, el dulce (jugo) nacido del vegetal. En la embriaguez tú eres el dador de todos los bienes. Todos los Dioses unánimes han alcanzado tu bebida. En la embriaguez tú eres el dador de todos los bienes. (Tú eres, Soma) el que ha tomado en sus manos todos los bienes valiosos. En la embriaguez tú eres el dador de todos los bienes. (Tú eres, oh Soma) el que ordeña a la vez a estos dos grandes mundos, como a dos (vacas) madres. En la embriaguez tú eres el dador de todos los bienes. (Tú eres, oh Soma) el que rodeas al fluir a la vez a ambos mundos con el botín. En la embriaguez tú eres el dador de todos los bienes. Este (Dios) poderoso ha resonado en las vasijas al purificarse. En la embriaguez tú eres el dador de todos los bienes (*Rigveda* 9, 18; 730).

Como ocurre con otros pueblos indoeuropeos (constatándose, además, un parecido destacable en algunos casos en los teónimos, especialmente con los baltos) entre los védicos se testifican divinidades que simbolizan fenómenos naturales. Surya es el Dios sol, incita al trabajo (se le invoca también como Savitar, el incitador), Dyauss Pitar, el Dios del cielo, Nakta, la Diosa de la noche que otorga el beneficio del descanso, Ushas, la aurora, esposa de Surya, a la que se dedica la alabanza matutina previa al rito *Agnihotra*, los Ashvin o Nasatya, los jinetes gemelos de la aurora, hijos del cielo y hermanos de Ushas, son Dioses médicos y agricultores y representan en el análisis dumeziliano la tercera función. Por último, Vayu es el Dios del viento, pero también simboliza el soplo cósmico (el alma cósmica *maha-atman*). Estos Dioses naturalistas (y en general la mayoría de los védicos) tendieron

a interpretarse como abstracciones en la fase última del pensamiento teológico védico y sus funciones se reinterpretaron desde una óptica mucho más especulativa limándose los caracteres naturales y rituales y potenciándose los místicos o abstractos.

La religión védica presenta una serie de temas teológicos de clara raigambre indoeuropea; destacaremos dos: la lucha de dos grupos de entidades sobrenaturales y la trifuncionalidad divina. Entre los védicos, el combate que, por ejemplo, entre los germanos enfrentaba a Dioses ases y vanes (o entre los celtas a fomorianos y tuatha dé Danann) se produce entre asuras y devas. Asura en la época más antigua era un calificativo que se aplicaba a Dioses de primer orden (Indra, Agni o Varuna, por ejemplo), pero se produjo posteriormente una mutación de sentido y el término pasó a denominar a seres oscuros que se enfrentan a los Devas en una lucha cósmica y metafísica. El tema mítico del combate de los Dioses no genera una solución consensuada (como entre los germanos) sino una demonización de uno de los grupos sobrenaturales en pugna (como ocurre entre los celtas o los iranios).

La trifuncionalidad entre los védicos aparece de modo ejemplar (como no podía ser menos, ya que los estudios de G. Dumézil utilizan como guía la tradición india). La primera función la representan a nivel teológico dos Dioses, Varuna y Mitra; el primero es el señor oscuro, Dios mago, que controla la ilusión (*maya*) y que provoca el pánico entre sus enemigos, es el guardián del rito, colérico, nocturno y lunar; por su parte Mitra es diurno y solar, es el Dios del contrato, que vela por el cumplimiento de lo pactado y estatuido. Forman los dos aspectos de la soberanía que en honor a los Dioses védicos se suelen denominar varuniano y mitraico. La segunda función la preside Indra, que es el señor del rayo (*vajra*), gran bebedor de soma, luchador infatigable contra los enemigos de los Dioses y del orden (el demonio Vritra que retiene las aguas, la serpiente marina) y campeón heroico (libera al rebaño de vacas prisionero junto a Ushas), presenta notables puntos de contacto con el Thor escandinavo o con figuras folklóricas baltas. Junto con Indra aparece el cortejo de guerreros celestes denominados Marut (teónimo bien cercano al de Marte, Dios guerrero latino), y que ilustra entre los védicos, a nivel teológico, la existencia del prototipo de las cofradías de jóvenes guerreros. Por último, la tercera función, como vimos, corresponde al campo de acción de los Ashvin o Nasatya.

Algunos Dioses que tienen una posición menos destacada en los textos védicos principales llegaron a convertirse en grandes figuras divinas con posterioridad: tal es el caso de Vishnu, Dios solar, cuyos

tres pasos recorren el universo, o Rudra, que se relacionará en época posterior con Shiva y que aparece en los textos védicos como Dios del ganado, padre de los Marut y patrón de la ascesis. En algunas *Upanishad* se ahondan anteriores tendencias a valorar el papel de Dioses creadores, como Vishvakarman, arquitecto del mundo, o Prajapati-Purusha, que hubo de ser sacrificado para que surgiese el mundo. En los *Brahmana* se insiste menos en la importancia del cumplimiento del rito y se busca el principio último; toma fuerza la figura del Brahman, absoluto del que todo surge, de cuyo pensamiento toma nacimiento el mundo fenomenal (Maya). El Brahman se identifica en el nivel humano con el *atman*, el alma inmortal (identidad del microcosmos y el macrocosmos); Dios está en el hombre y el rito exterior se ve sustituido por una búsqueda interna que redimensiona el mundo teológico politeísta védico en una nueva síntesis de características místicas con fuertes tendencias monistas.

4.9.5. UNA RELIGIÓN MATRIZ DE RELIGIONES

Nuestra visión de la religión védica está muy mediatizada por las características de los textos que la ilustran, obras realizadas con la finalidad de pautar el desarrollo del ritual o explicarlo y que no dejan entrever casi nada de ámbitos religiosos ajenos al sacerdotal. Desconocemos las diferencias que debieron existir en la práctica ritual entre los diversos grupos que formaban la sociedad védica; la religión popular se nos escapa a la par, incluso, que aspectos no sacrificiales de la propia religión sacerdotal. Con mayor motivo la religión no *arya* o la de las zonas no arianizadas resulta desconocida, aunque la presencia de grandes Diosas en el hinduismo, al contrastar con su escasez relativa en la época védica, puede ofrecer alguna pista del carácter menos masculino de las hipotéticas religiones no *arya*. Se nos escapa también gran parte de lo que debió de ser la religión extática y mística, que en épocas posteriores mostrará toda su fuerza, por ejemplo, en el shaivismo; es posible que existiera un prototantrismo centrado en el desarrollo de técnicas de fisiología mística, pero este fenómeno solamente se testificará de modo claro después del cambio de era.

Estos vacíos de información pudieran hacernos pensar que los caracteres ritualistas de la religión védica quizá se han hipervalorado. Pero el surgimiento de dos religiones tan características como el budismo y el jainismo a finales de la época védica invita a una reflexión. Frente al imperio ritual de los sacerdotes, basado en una teología acorde y en un sistema sacrificial que se estimaba indispensable en el

mantenimiento de la estabilidad cósmica, y quizá a tenor de los cambios que se estaban produciendo en los principados *arya* como consecuencia de una mayor complejización social, de un aumento de la población radicada en ciudades (con su menor sujeción a las estructuras gentilicias anteriores) y por el impacto de potencias externas (como persas o luego griegos), se genera una reacción que se materializa en nuevos mensajes religiosos.

Mahavira y Buda (fundadores del jainismo y del budismo), ambos provenientes de la casta de los guerreros, construyen un modelo religioso que rompe con las bases del poder brahmánico. Niegan el sacrificio cruento y con ello el desembolso que conllevaba, pero a la par que ponen en duda el valor del rito configuran religiones sin sacerdotes. La meta de la religión se encardina no ya en lo social sino en lo personal, en una búsqueda de la liberación de las ataduras de lo mundano que terminan deconstruyendo el universo teológico védico. Sin ritos, los Dioses del rito pierden su razón de ser y con ellos termina cayendo toda teología: budismo y jainismo se configuran como religiones ateas (o no teístas, ateístas), resultando los Dioses seres ilusorios y su culto un error que desvía del verdadero cometido que es la búsqueda del despertar a la verdadera realidad. El mundo de afanes de los sacerdotes védicos queda transformado en una ilusoria y confusa práctica absurda que aleja justamente de la meta de la religión.

Junto a todo lo anterior, ante la crítica budista y jaina se tambalea también el marco gentilicio. La religión védica correspondía a una sociedad estructurada en pequeños principados que mantenían un equilibrio exterior y una cohesión interna en cuya consecución era clave el papel de los sacerdotes; pero a la par, la propia caracterización *arya* de la religión resultaba excluyente y no cumplía en el mundo político más complejo de los últimos cinco siglos anteriores a la era, con ciudades convertidas en núcleos de interrelaciones al margen de las estructuras gentilicias y con nuevas poblaciones no *arya* que debían ser asimiladas y controladas desde el punto de vista ideológico-religioso. Surge, por tanto, un mensaje universalista que reniega de fronteras sociológicas, que abre la religión a cualquier persona y que posee en su germen las posibilidades de conversión en instrumento expansivo y misionero. Todo lo anterior, añadido al revulsivo de la presión exterior (impacto de potencias extranjeras como persas o griegos que ponían en peligro la propia supervivencia del sistema político si no era capaz de generar unidades mayores capaces de enfrentar a esos imperios invasores) consolidó un modelo imperial indio que se materializa en la época maurya (*circa* 322-187 a.e.), que requería una forma religiosa menos estrecha desde el punto de vista sociológico para cohesio-

nar grupos humanos diversos: no es de extrañar, como veremos, que el gran monarca Ashoka optase por el budismo, que en su calidad de religión fuertemente misionera le permitió consolidar su influencia más allá incluso de los límites de la India.

Pero a la par que budismo o jainismo critican la religión védica hasta el punto de anularla, desde el interior de la misma se fue configurando una nueva forma de entenderla en la que los Dioses poseen caracteres más abstractos, los ritos se desmaterializan, las divinidades femeninas se multiplican, aumenta el peso de la extática y la mística, se incluyen formas no *arya* de religión. Terminará configurando una religión universalista derivada del vedismo gentilicio: el hinduismo, de características muy variadas, pero que a la par que reinterpreta el marco sacrificial y ritual védico lo sigue estimando como válido y sagrado.

4.10. MAZDEÍSMO

4.10.1. LA RELIGIÓN IRANIA

Mazdeísmo es uno de los nombres de la religión irania más influyente, que tras la reforma de Zaratustra (Zoroastro en la denominación griega) sitúa como divinidad principal y casi exclusiva a Ahura Mazda (= Señor Sabiduría o Sabio Señor). Se trata de una religión aún practicada en la actualidad, aunque por un número reducido de cultores, concentrados principalmente en la India, Irán, Pakistán y Sri Lanka y cuyo esplendor coincidió con el desarrollo de los diversos imperios iranios previos a la islamización.

La religión irania anterior a la reforma de Zaratustra se conoce muy mal, ya que se cuenta para desentrañarla con los propios textos mazdeístas, originados justamente como parte de un culto que había nacido para superar la situación previa. De todos modos parece que el radicalismo de las enseñanzas de Zaratustra fue progresivamente matizado por generaciones de sacerdotes mazdeístas que retomaron algunos cultos antiguos (como reflejan, por ejemplo, partes de las secciones del *Avesta* —escritura sagrada del mazdeísmo— dedicadas al culto a los Dioses —*yasht*— y al sacrificio —*yasna*—). Se trata, por tanto, de una religión reconstruida para cuyo conocimiento resulta una pieza fundamental la utilización del método comparativo, que, además, resulta especialmente ilustrativo dada la proximidad cultural entre védicos e iranios (que refleja claramente la lingüística). La religión (o religiones) irania(s) previa(s) al mazdeísmo se entronca(n), además, con una serie de religiones de pueblos indoeuropeos emparentados con los iranios que poblaron la parte septentrional de este

territorio (escitas, partos, sogdianos, o los actuales osetas o nartos). De esta religión hipotética, completamente teórica, y que resulta una pieza clave en muchos análisis comparativos, se pueden entresacar algunos ejemplos que destacan el parentesco con la religión védica.

La teología distinguía dos grandes grupos de seres divinos, los ahura y los daeva (relacionables con los asura y los deva védicos); su enfrentamiento, tema indoeuropeo de antigua raigambre, aunque sin una confirmación tan clara como en la India o entre los germanos, aparece en Irán y es verosímilmente pre-zaratustriano. La situación tras la reforma mazdeísta resulta especialmente interesante, puesto que se incluyen entre los daeva Dioses que se ubican en el esquema trifuncional al margen de la función soberana. Es muy posible que se hubiese producido antes de Zaratustra (y como consecuencia de las mismas condiciones que llevaron al reformador a plantear su nueva religión) una síntesis sacerdotal que desvalorizó a los Dioses de la segunda y la tercera funciones haciendo de esos daeva los enemigos de los ahura (el fenómeno es inverso en el material védico). Los seguidores de los estudios de Dumézil defienden que la más antigua teología irania era perfectamente trifuncional, hecho que parece tener una confirmación en un tratado mitanio (pueblo del norte de Mesopotamia cuya elite dirigente era indoeuropea oriental), fechable a comienzos del siglo XIV a.e., en el que se citan a Varuna, Mitra, Indra y los Nasatya. Aparecen entre los iranios como divinidades soberanas, por una parte la que luego se denominará Ahura (Mazda) y que equivalía al Varuna védico y mitanio, y por la otra Mithra, el equivalente iranio del védico y mitanio Mitra; en este grupo se incluye también Airyaman, cuya equivalencia védica es diáfana. Por lo que respecta a los Dioses de la función guerrera, aparecen Verethraghna (equivalente del Indra védico y mitanio), Saurva (equivalente a Rudra) y Vayu (Dios del viento de nombre idéntico al védico). Por último la tercera función está representada por Nanhaitya (parecido a los Nasatya mitanios y védicos).

Otro ejemplo de la proximidad cultual entre védicos e iranios antiguos lo presenta el papel del fuego sagrado, Atar, que como en el caso del Agni indio actuaba como el intermediario que convierte las ofrendas en el humo que sirve de alimento a los Dioses (el papel que desempeñará el fuego en el mazdeísmo es primordial). También destaca el uso de un licor sagrado, el *haoma*, que se extraía de una planta de efectos psicodélicos y que aparece divinizado (como ocurría con el Soma védico) en algunos textos del *Avesta*.

En la religión irania pre-zaratustriana (según las hipótesis reconstructivas barajadas en estas líneas) parece que se documenta una riva-

lidad profunda entre los grupos sacerdotales y los guerreros. Lo que en la India desembocó en la creación de nuevas religiones universalistas al margen de la estructura sacerdotal védica (budismo o jainismo) en Irán consolidó unas reformas en la que las divinidades guerreras (y de la tercera función) parecen haberse visto relegadas con la instauración de una síntesis sacerdotal que puntualizaba la preeminencia de las divinidades de la primera función. La acción profética y revulsiva de Zaratustra se inserta como un episodio de esta remodelación de la religión antigua cuyas consecuencias serán tales que llevarán a la consolidación de una nueva forma religiosa con una teología completamente revolucionaria: el mazdeísmo.

4.10.2. EL REFORMADOR ZARATUSTRA

El mazdeísmo se denomina también zoroastrismo por el papel fundamental que juega en el surgimiento del nuevo credo Zaratustra (Zoroastro), profeta y fundador de la religión cuya historicidad, a pesar de algunas voces discordantes, parece generalmente aceptada, aunque por desgracia existen muy pocas certezas respecto de su vida. No hay consenso, aunque es opinión mayoritaria que la parte más antigua del *Avesta*, los *gatha*, consistente en 17 himnos, es obra directa suya. En este material arcaico aparece un buen acopio de datos de tipo autobiográfico, aunque pudiera tratarse de una biografía imaginaria en la que se desea destacar de modo verosímil la figura arquetípica del profeta transformado por la divinidad. A pesar de las dudas y siguiendo la opinión común, en estas páginas se planteará como predicación de Zaratustra las enseñanzas contenidas en estos himnos. Los *gatha* forman junto con el *yasna haptanhaiti* (de los siete capítulos) un conjunto que aparece escrito en una lengua más arcaica que el resto del *Avesta* (que por tanto se denomina postgáthico) y que se estima como la parte nuclear y más antigua de la religión mazdeísta. Este criterio sirve para plantear estratos religiosos: el primero y más cercano al profeta serían los *gatha*, le seguirían los siete capítulos del *yasna* escritos en lengua gáthica pero que no se incluyen en el primer grupo, y por último el *Avesta* postgáthico, que incluye ritos y Dioses diferentes y que correspondería a una etapa sincrética y menos radical del mazdeísmo. De todos modos hay que ser conscientes de que el material mazdeísta no fue vertido de modo sistemático hasta el siglo III (aunque existían escritos con anterioridad) y que en diversos momentos históricos se perdieron buena parte de estos materiales (en especial las tres cuartas partes del *Avesta* más antiguo).

Otro de los problemas respecto de Zaratustra es la fecha y la zona de predicación. Las teorías son tan dispares que rozan lo absurdo, algunos investigadores sitúan al profeta en el II milenio a.e. (en el siglo XII o incluso antes si aceptamos las lecturas de los fieles zoroastrianos, que avanzan el 1750 a.e.) y otros en el VI a.e.; un compromiso entre ambas fechas resulta muy difícil. Por lo que respecta a la patria del mazdeísmo, entre diversas posibilidades la más verosímil parece el norte del Irán oriental, una zona muy mal conocida por estar al margen de los focos de información de Mesopotamia y el Mediterráneo. Los datos de los *gatha* presentan a Zaratustra como miembro de una familia de guerreros, con pocos recursos (poco ganado, pocos hombres), actuando como sacerdote (*zaotar,* relacionable con el *hotar* védico) y enfrentado a la mayoría de sus contemporáneos (y resentido contra ellos a excepción del príncipe Vishtaspa, su protector) como consecuencia del mensaje nuevo que predica tras ser instruido por Ahura Mazda. Los que se enfrentan a Zaratustra se enfrentan a Ahura Mazda y el castigo es el dolor y la condena.

Zaratustra actúa como un reformador que no parece dejar lugar para contemporizaciones, planteando una doctrina que hay que aceptar como verdad revelada tal y como sale de sus labios. Se trata de una de los primeros testimonios de un mensaje religioso que renuncia al compromiso y que por tanto divide a los hombres entre los que aceptan la nueva religión y los que la rechazan. En esta actitud subyace una clara superación de los marcos gentilicios, étnicos o nacionales; el mazdeísmo parece una religión, por lo menos en sus presupuestos originales (si es que éstos se pueden conocer a ciencia cierta), abierta a cualquiera, de tipo universalista. Pero el desarrollo posterior del mazdeísmo consolidado como religión nacional irania, bajo la tutela de los monarcas a partir de, con probabilidad, los aqueménidas (aunque no es seguro que aceptasen plenamente el mensaje de Zaratustra) hasta la islamización, pasando por la época dorada de la religión que será el reino sasánida, no llevó a profundizar en los gérmenes universalistas de la predicación de Zaratustra (aunque la influencia indirecta que ha ejercido esta religión es ilustrativa de su carácter transnacional).

4.10.3. UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA RELIGIÓN MAZDEÍSTA

Zaratustra presenta como divinidad suprema a Ahura Mazda (Sabio Señor), pero no genera un monoteísmo estricto. Por una parte opta por un dualismo y por la otra por plantear una serie de emanaciones divinas que se relacionan con Ahura Mazda por lazos de filiación. El dualismo mazdeísta, además, es menos radical en los textos más anti-

guos. Ahura Mazda ha generado dos seres que por voluntad propia han elegido caminos diferentes: Spenta Mainyu (Espíritu Santo) optó por *asha* (la verdad), Angra Mainyu (Espíritu Destructor), por *druj* (la mentira). El mal es fruto del error de Angra Mainyu, de su negación del bien, no es preexistente y por tanto no alcanza a Ahura Mazda. En cambio ya en algunas partes del *Avesta* post-gáthico y en los textos posteriores Spenta Mainyu se identifica con Ahura Mazda (Ormazd en persa) como señor del bien y Angra Mainyu con Ahriman como señor del mal, desembocando en un dualismo sistemático en el que desde el origen del mundo éste se divide en dos polos opuestos en lucha.

Las emanaciones divinas que aparecen como hijos de Ahura Mazda en la doctrina mazdeísta son los Amesha Spenta (Santos Inmortales: aparecen con ese nombre a partir del *Yasna haptanhaiti*); junto a Spenta Mainyu están Asha Vaishta (Justicia Perfecta), Vohu Manah (Buen Pensamiento), Armaiti (Santa Devoción), Xshathra Vairya (Imperio Deseable —el de Ahura Mazda, diferente del imperio indeseable de los guerreros, *kshatriya* en védico)—, Haurvatat (Integridad, Salud) y Ameretat (No-muerte, Inmortalidad). Frente a la justicia y la verdad se sitúan los servidores de *druj*, los Daeva, liderados por Angra Mainyu, y entre los que se cuentan buena parte de los Dioses antiguos (de la segunda y tercera funciones) y toda una caterva de demonios y seres maléficos (Aeshma, el furor, Azi, la codicia, Apaosha, el abrasador).

Zaratustra parece proscribir el sacrificio de bóvidos, el *haoma*, el culto a cualquier entidad divina que no sea Ahura Mazda o sus emanaciones. Este radicalismo contrasta con la práctica sacrificial centrada en el fuego (elemento característico del mazdeísmo), la utilización de bebidas o sustancias psicodélicas (incluido el *haoma*) o el culto a divinidades diferentes de Ahura Mazda (por ejemplo Mithra, que será tan importante que pasará a la cuenca mediterránea y tendrá un lugar destacado entre los cultos mistéricos en el mundo imperial romano) que se documentan en el mazdeísmo no gáthico. Parece muy probable que lo que criticase Zaratustra fuese el uso no sacerdotal del sacrificio cruento y de las técnicas extáticas; así el Furor (Aeshma) es malo si es guerrero, el imperio (Xshathra) es bueno si es el de Ahura Mazda: «que los guerreros y los campesinos nos estén sometidos», suplica a su Dios un sacerdote en el *Yasna haptanhaiti*. Los sacerdotes iranios postgáthicos, tanto los orientales (los *athravans*, término relacionable con el védico *atharvan*) como los occidentales (los magos) parece que modificaron este mensaje antiguo, en extremo abstracto (las divinidades gáthicas no tienen forma concreta, son puramente intelectuales) naturalizándolo, haciéndolo más comprensible e incorporando creen-

cias de antiguo origen [que como vimos sirven para testimoniar algunas características de la hipotética religión (o religiones) del Irán prezaratustriano].

Bien y mal son opciones personales en la predicación de Zaratustra, el hombre tiene la libertad de elección con la que contaron los espíritus (Spenta y Angra Mainyu) en el origen de los tiempos. Pero la vía elegida determina el destino en el allende: las almas de los justos atraviesan el puente hacia un más allá bienaventurado sin problemas mientras que los que eligieron el error tendrán que soportar un destino desgraciado; esta criba, además, se plantea también como colectiva y futura: los salvadores de los justos en un día bienaventurado, por medio de una ordalía de fuego, instaurarán la separación entre los seguidores de *asha* de los de *druj*.

4.10.4. RELIGIONES DEL DUALISMO

El dualismo y la escatología zaratustriana resultan extremadamente sugerentes y parece que influyeron en muchos sistemas dualistas posteriores y en la configuración de intentos por replantear dicho marco. El zurvanismo quizá surgió en la Persia sasánida (224-637) o con anterioridad y presentaba como Dios principal a Zurvan (que en las zonas más orientales se asimiló a Brahma y en el Avesta imperaba sobre el tiempo) dotado de cuatro aspectos (poder, sabiduría, espacio y tiempo) y situándose por encima de bien y mal (la lucha cósmica entre Ormazd y Ahriman).

Pero quizá el modelo dualista por antonomasia sea el maniqueísmo. Mani (?216-277) dice haber generado una religión (gnosis) perfecta que tiene en cuenta a Zaratustra, Jesús y Buda (pero sin las tergiversaciones de sus doctrinas producidas por no haber plasmado por escrito su predicación, cosa que Mani tuvo buen cuidado en hacer). Se dice paráclito enviado por Jesús para instaurar la auténtica Iglesia salvadora, apóstol de la luz en una lucha cósmica de un dualismo radical entre el Príncipe de la Oscuridad y el Padre de la Grandeza (traducido en persa como Zurvan). El mundo material es ámbito del mal, por lo que se plantea una desvalorización del sexo (clave en el encerramiento de la luz en la materia; san Agustín, que fue maniqueo, es quizá el mayor responsable de la sistematización de ideas de este tipo en el cristianismo). El maniqueísmo es también un milenarismo que espera un Salvador que libere del círculo de reencarnaciones y sufrimientos, pero, entre tanto, se desarrollan medios (la meditación, por ejemplo) para alcanzar la Luz y liberarse de la materia. Será una

religión misionera que diseminará su mensaje gnóstico desde el Mediterráneo al Asia central y China, creció en vida de su fundador por el apoyo que le brindaron los reyes sasánidas hasta que Bahram I mandará ajusticiar a Mani y el mazdeísmo se convertirá en religión oficial imperial única hasta la invasión islámica. Pero el mensaje dualista maniqueo se expandirá, a pesar de la muerte de su fundador, y puede ejemplificar la variedad religiosa que ha existido en el pasado y de la que en la actualidad quedan huellas mínimas. Grupos dualistas perduran en la zona circum-mesopotámica, como los muy minoritarios mandeos, pero este tipo de religiones tuvieron un impacto notable durante más de un milenio (el que cabalga en torno al cambio de era) en el arco mediterráneo-asiático.

En algunos escritos judíos (ejemplificados de modo diáfano en algunos manuscritos de Qumrán) hallamos modelos de enfrentamientos dualistas cósmicos comparables a los anteriores (la lucha de los hijos de la luz contra el Príncipe de las Tinieblas) que se han achacado a la influencia irania. La teología y la escatología zaratustrianas, sin llegar quizá a resultar tan nucleares como se creyó en el pasado para la comprensión del judaísmo postexílico, parece que pudieron tener influencia en la conformación de algunas opciones religiosas puritanas en el seno del abigarrado judaísmo de la época del surgimiento del cristianismo. La mera sospecha de que pueda achacarse a Zaratustra y al mazdeísmo influencia en el desarrollo y diseminación de los modelos dualistas otorgaría un papel particular a esta religión, a pesar de que, en la actualidad, su importancia resulte, estadísticamente mínima.

4.10.5. LOS PARSIS Y EL MAZDEÍSMO EN LA ACTUALIDAD

El mazdeísmo en la actualidad tiene dos grandes focos de desarrollo, el extrairanio y el iranio. Los mazdeístas de Irán, que han sufrido persecuciones sistemáticas desde la islamización del territorio en el siglo VII, han visto deteriorarse notablemente su situación desde el triunfo de la revolución jomeinista de 1978-1979. Bajo la monarquía nacionalista que buscaba sus señas de identidad en el pasado persa, los mazdeístas, tenidos por los últimos representantes de la religión de aquella época imaginada esplendorosa, fueron privilegiados, lo que contrarrestó las masacres del siglo anterior. En la actualidad los cálculos más optimistas sitúan en torno a 30.000 el número de mazdeístas en Irán, con una fuerte tendencia a la disminución.

Por su parte los mazdeístas extrairanios son más numerosos y provienen de antiguas emigraciones desde el Irán que comenzaron a

partir del siglo IX como medida de protección frente a la presión islámica. Se situaron en la India y fueron denominados parsis (persas) por su patria de origen. Mantuvieron firmemente sus costumbres por medio de una severa segregación que multiplicó los caracteres nacionales de la religión mazdeísta, sobre todo como consecuencia de la fuerte presión que sufrieron tras el control musulmán del norte de la India. Tuvieron un periodo de desarrollo notable bajo el reinado del emperador Akbar (1542-1605), que creó una religión personal y sincrética (que no le sobrevivió) en la que el mazdeísmo tenía un papel importante. La llegada de los occidentales fue benéfica para los parsis; una comunidad importante estaba radicada en Bombay, que se convirtió en colonia británica en 1661 y donde se materializó un nuevo marco para el desarrollo de esta minoría. Se enriquecieron con el comercio, potenciaron escuelas en las que una educación esmerada insistía en el mazdeísmo como seña de identidad y bajo el dominio británico de la India se convirtieron en la más próspera de las comunidades étnicas dedicándose no solo a la agricultura o al comercio sino también a la industria y a abastecer de cuadros intermedios a la administración colonial. El prestigio de los parsis en la India mestiza dominada por los británicos llevó a que sus textos religiosos fueran tenidos por portadores de un saber oculto por uno de los movimientos religiosos esotéricos de mayor influencia en el mundo occidental a finales del siglo XIX y comienzos del XX, la Sociedad teosófica, que seguía la lucrativa política proselitista de ganarse a las minorías económicamente potentes para su causa. Surgió un mazdeísmo teosófico y sincrético que dividió a una comunidad que estaba sufriendo en esas mismas fechas las consecuencias de la laicización y la adaptación al reto del pensamiento moderno por parte de algunos de sus miembros preeminentes. La desaparición del dominio británico provocó la separación de la comunidad parsi entre dos estados de características diferentes, Pakistán y la India. Los parsis indios han tenido que abrir sus escuelas a los no mazdeístas, lo que ha redundado en la pérdida de la cohesión de una educación religiosa homogeneizadora, y han visto disminuir su influencia en la India. Los parsis extrairanios están en severa decadencia, a lo que ayuda una tasa de fecundidad muy baja cuyas causas no son del todo claras. Se estima que en la actualidad no deben existir más de 120.000 parsis (de los cuales menos de 10.000 en Pakistán y 2.500 en Sri Lanka) y su número está en descenso, en contraste con lo que ocurre con sus vecinos (musulmanes o hinduistas). Se trata en la actualidad de una religión que pese a su antigüedad tiene una presencia que resulta meramente testimonial.

4.11. SINTOÍSMO

4.11.1. DEFINICIÓN Y FUENTES ESCRITAS

El sintoísmo es la religión nacional del Japón, formada por creencias y ritos ancestrales, centrados en la adoración de fuerzas sobrenaturales denominadas Kami y que presenta una diversidad zonal y temporal muy notable que aconseja su estudio siguiendo un esquema histórico. El término *shinto* fue forjado en el siglo VI tomando dos conceptos chinos, *Shen* (japonés *Shin*, espíritu o Dios, equivalente a Kami) y *to* (*do*, vía), para enfrentarlo al budismo (*butsudo* o vía de Buda). Una característica del pensamiento japonés es la capacidad sincrética que hizo la mayoría de las veces complementarias las aproximaciones religiosas sintoístas y budistas. Al no existir una competencia directa (ni tampoco un auténtico sometimiento político del Japón que hubiese descabezado la religión nacional), el sintoísmo fue capaz de sobrevivir al reto del contacto con una religión universalista y agresivamente misionera como la budista.

El sintoísmo, al tratarse de una amalgama de creencias locales dispares, no posee textos canónicos de origen sacerdotal (no existía, además, una clase sacerdotal organizada y jerarquizada que detentase las riendas del control ideológico). Las fuentes escritas para su conocimiento son principalmente dos compilaciones, *Kojiki* y *Nihonshoki,* realizadas en el siglo VIII por eruditos y estadistas con la finalidad de consolidar la tradición nacional japonesa (la idea partió del emperador Temmu, gran sistematizador de los medios de cohesión ideológica de la monarquía y que reinó de 673 a 686). Utilizando relatos legendarios antiguos, además de las genealogías (*Teiki*) y las narracio-

nes (*Kyuji*), que se habían ido compilando desde un par de siglos atras, O No Yasumaro (muerto en 723) escribió en 712, en un complejo japonés plagado de expresiones chinas, el *Kojiki*. Narra la historia del Japón hasta el año 628 incluyendo relatos míticos de los orígenes del país y de los tiempos más antiguos. La dificultad de la lengua hizo que no se conociese de modo adecuado hasta que el estudioso Motoori Norinaga (1730-1801) realizó una traducción al japonés común, alcanzando a partir de ese momento el puesto de gran epopeya nacional del Japón. El *Nihonshoki* (Crónicas del Japón) vio la luz en 720 y fue compilado por el príncipe Toneri (676-735) y el estadista Fujiwara No Fubito (659-720); escrito en chino, tuvo un público más numeroso de lectores y ofrece versiones que resultan, en algunos casos, discordantes con las del *Kojiki*, lo que ilustra la variedad local de la mitología y la religión japonesas. Resulta también importante para el estudio del sintoísmo el *Izumo Fudoki*, compilado en 733 y el único de los *Fudoki* (informes locales encargados por la corte imperial de Nara) que se ha conservado entero y trata de las creencias de la zona de Izumo (estratégica en el control imperial del Japón). Por último aparecen datos religiosos de interés en las antologías de poemas del siglo VIII (el *Kaifuso* de 751 y el *Man'yoshu* de 759) y en el *Engishiki* (Reglamentos de la era de Engi) recopilado en 927. Muestran en todos los casos una religión en plena mutación, tanto por la presión unificadora imperial como por el impacto cultural extranjero (especialmente chino).

4.11.2. LA TEOLOGÍA SINTOÍSTA: LOS KAMI

La teología sintoísta se sustenta en los Kami, seres sobrenaturales con un poder y una capacidad superiores a los del hombre, que residen (o se materializan) en objetos y seres, que se estiman en un número extraordinario y que tienen una difícil plasmación iconográfica. Se pueden resumir en tres grandes grupos, los Kami de la naturaleza y sus fuerzas, los Kami de los *uji* (linajes) y los Kami de individuos y de los antepasados.

Los Kami de la naturaleza son quizá los más antiguos, a cuya semejanza se idean los demás. Son Kami los árboles y especialmente los pinos y los grandes ejemplares (o los que desarrollan formas raras en las que se incluyen también las miniaturas); se narra en los relatos mitológicos que en el pasado los árboles hablaban y vertían su sabiduría a los hombres capaces de escucharlos. Del mismo modo las montañas, las piedras (en especial las de formas extrañas), los lagos, los ríos

eran también Kami. Los animales, muy especialmente los grandes ejemplares, eran vistos como manifestaciones de Kami o como Kami ellos mismos (lobos, ciervos). En muchos casos eran ideados como seres favorables al hombre y se les invocaba para conseguir una mejor cosecha. El trueno, los astros o el viento eran también Kami venerados, resultando la naturaleza un ámbito poblado de seres sobrenaturales y generalmente benéficos. La fecundidad estaba también propiciada por Kami que se materializaban en objetos que de modo natural (por ejemplo piedras) o por la acción del hombre presentaban formas alusivas (fálicas especialmente). Se tendió también a territorializar a estas divinidades, surgiendo Kami de campos de labor o de valles fértiles; parece que progresivamente los Kami territoriales (y por tanto naturales) fueron modificando y ampliando su campo de acción representando (y protegiendo) a los grupos allí asentados, surgiendo Kami de comunidades humanas específicas (y en particular de sus células de organización, los *uji*).

El Japón primitivo se organizaba en linajes (*uji*) que determinaban la estructura de relaciones sociales; la pertenencia al *uji* se sustentaba en lazos de parentesco comunes (biológicos o ficticios), en la aceptación de la jefatura del *uji* y en el culto de la divinidad protectora (*ujigami*). Estos *ujigami* eran por tanto un medio de cohesión ideológica y de identificación y podían tomar en su caracterización propia algunos rasgos definitorios del ambiente natural en el que se situaba el *uji* (y de los Kami que lo poblaban). La complejización social consolidó dos procesos, por una parte ciertos sublinajes privilegiados (con parentesco directo con el jefe de *uji*) aumentaron su importancia, lo que se plasma en ritos funerarios más suntuosos, como muestran las grandes tumbas de la época Kofun (en algunas el ajuar es revelador, aparecen joyas, espejos y espadas, objetos que posteriormente serán emblemas imperiales), por la otra el linaje Yamato irá progresivamente consolidando su preeminencia frente al resto de los linajes del Japón. A pesar de que no existe acuerdo al respecto, es posible relacionarlo con el estado de Yamatai que aparece en crónicas chinas de los siglos I-III, del que se conoce un episodio significativo: en cierto momento estuvo gobernado por una mujer célibe que poseía poderes chamánicos, la reina Himiko (o Pimiko); es posible que las jefaturas tuviesen fuertes componentes mágicos y chamánicos y se constatan otros casos en los que las soberanas actúan como *miko* (chamanas). Reconocidos sus jefes como reyes por los chinos tras aceptar pagar tributos, el linaje Yamato aumentó su poder a partir del siglo III, controlando territorios extensos y comenzando a consolidar una ideología que sustentase su preeminencia. Los soberanos Yamato decían pro-

cecer de Yimmu Tenno, el primer emperador del Japón, emparentado con los Dioses (como veremos más adelante), cuya vida es fechada en los relatos legendarios hacia el 660 a.e. (cronología cuando menos mil años anterior a la consolidación monárquica contrastada). A partir de la mitad del siglo VI comienzan a centralizarse los cultos (en especial los festivales de primavera) y a regularse los rituales, y el reino Yamato intenta controlar y canalizar la religión de los *uji* vasallos por medio de una administración política íntimamente imbricada en lo religioso. A la par se potencia la figura de la Kami protectora del linaje Yamato (la Diosa Amaterasu), aunque la sistematización se consolidará en los dos siglos siguientes (VII-VIII), que corresponden ya a la etapa plenamente imperial.

Los individuos excepcionales (por su poder o sus capacidades) son tenidos en vida por Kami, como por ejemplo el emperador. Tras la muerte también se convierten en Kami algunos personajes especialmente notorios, aunque no parece que existiese un culto de los antepasados tal y como se realizó en China; además, como el mundo de la muerte y el culto funerario fueron facetas religiosas en las que se especializó el budismo a partir de su implantación, el conocimiento de los ritos fúnebres ancestrales se resintió.

4.11.3. EL SINTOÍSMO ANTIGUO: GENERALIDADES

El sintoísmo antiguo (que ni siquiera llevaba el nombre de *shinto*) engloba a las religiones del Japón en la época previa al impacto del budismo y de los métodos de gobierno extranjeros. Resulta difícil de estudiar porque la arqueología es poco parlante, las fuentes escritas, a pesar de recopilar datos antiguos, se escribieron en la época posterior (desde un universo motivacional bien diferente) y los testimonios etnográficos presentan problemas, sobre todo a la hora de fechar las ceremonias y las creencias en épocas muy retiradas.

El sintoísmo más antiguo resulta una amalgama de tradiciones muy dispares. Por una parte se constata una fuerte diversidad zonal, a la que hay que añadir el origen diverso de los pobladores del archipiélago (tunguses, melanesios, altaicos, asiáticos sudorientales), que se plasmó en desarrollos culturales y religiosos diversos (queda aún hoy en día, como reducto de lo que debió de ser la religión en buena parte del Japón antes de la sistematización imperial, el caso de las creencias de los ainus —pobladores de la zona septentrional de la isla de Hokkaido—). También hay una notable diversidad sociológica, entre los *uji*, entre los subgrupos estratificados dentro de cada *uji* y entre los

diversos grupos de elite (con preeminencia a partir del siglo IV del linaje Yamato).

Pero, a pesar de las diferencias, se pueden intentar desentrañar algunas características generales. Los cultos sintoístas más antiguos eran naturalistas, sin santuarios, centrados en ceremonias de cohesión ritmadas por el calendario agrícola. Existían especialistas en lo sagrado, pero no formaban un sistema eclesiástico homogéneo; se documentan por una parte sacerdotes de tipo chamánico, capaces de atraer a los Kami y someterlos, y por otra adivinos, que utilizan, por lo menos desde la etapa Yayoi, huesos, caparazones de tortuga y homóplatos de ciervo (quizá la técnica sea china en origen) y que en otros casos conocen el futuro por la interpretación de presagios. Las prácticas religiosas principales debieron de ser los *matsuri*, ritos de imploración a los Kami, y los ritos catárticos. Los primeros constaban de una fase en la que se intentaba atraer al Kami, congraciarse con él mediante ofrendas (especialmente de *sake* —aguardiente de arroz tenido por una bebida de índole misteriosa— pero también de arroz o pescado) e implorarle favores o pedirle que desvelase el futuro. Estas ceremonias estaban jalonadas en las épocas más antiguas de banquetes comunitarios (con trances provocados por la ingestión de *sake*), de procesiones (*miyuki*) con una fuerte carga extática y de enfrentamientos pautados (luchas con espada, carreras de caballos, tirar de una soga) quizá con la finalidad de cohesionar al grupo y consensuar la toma de decisiones. El ritual *imi* servía para limpiar la impureza ocasionada por la muerte, el nacimiento (la menstruación y efusión de sangre) o las relaciones sexuales, pero también existía un rito global para cuando la impureza se acumulaba, tanto voluntaria como involuntariamente, y que se denominaba *oharai*.

4.11.4. EL SINTOÍSMO IMPERIAL Y SHOGUNAL: SINCRETISMO Y SISTEMATIZACIÓN

El sintoísmo imperial y shogunal se desarrolla en un marco cronológico muy extenso (desde el siglo VI hasta 1868) y presenta tres fenómenos característicos: el sincretismo, la sistematización y la politización, que inciden profundamente en la modificación de la religión ancestral; trataremos en este apartado los dos primeros.

A partir de los siglos V-VI se testimonia de modo claro el impacto de modos de pensamiento extranjeros en el Japón. Por una parte el confucianismo como forma política de justificación del poder imperial y por otra el budismo con su carácter especulativo (bien diferente y a la larga complementario del sintoísmo), su insistencia en la iconogra-

fía y en el más allá y la muerte. El budismo resultó un revulsivo para el sintoísmo y se produjeron fuertes controversias en torno a la figura de Buda, entendido por sus detractores como un Kami extranjero y pernicioso. El sintoísmo, frente a este reto, intentó adaptarse en igual medida que lo hacía el budismo (los *sutra* budistas se utilizaban como poderosos conjuros y los monjes actuaban como chamanes capaces incluso de ayudar al muerto en su viaje al más allá). No fueron ajenas a la consolidación del modelo sincrético japonés las autoridades imperiales, entre las que destacan el príncipe Shotoku (573-621), que, aunque budista, intentó potenciar el sintoísmo y el confucianismo en una síntesis oficial que se plasma en los rescriptos imperiales, en la sinización de las prácticas administrativas y en el control imperial sobre los cultos (paralelo al control sobre los *uji*). El emperador Temmu potencia la compilación de las tradiciones sintoístas, que se plasman en el *Kojiki* y el *Nihonshoki*, con la intención de darles consolidación literaria (y crear versiones canónicas favorables a la casa imperial, como se verá); se canoniza a Amaterasu como Kami ancestral, se hace del gran templo de Ise el santuario tutelar de la casa imperial y en 710 se funda la gran capital Nara, centro administrativo pero también religioso.

Al final de la época Nara (710-794) y el comienzo de la Heian (794-1192) se consolida la *entente* entre budismo y sintoísmo, que se plasma en un sincretismo materializado, por ejemplo, en la aparición de capillas budistas (gestionadas por monjes budistas) en templos sintoístas (y viceversa). Los Dioses sintoístas terminan identificándose a partir del siglo XII con Bodhisattvas, se cantan sutras budistas en los altares *shinto* y se llegó a crear en la época Kamakura (1185-1392) incluso un sintoísmo tántrico (también, a consecuencia de la influencia jesuita, vio la luz un sintoísmo sincrético con el cristianismo a finales del XVI y comienzos del XVII).

La sistematización y ordenación del dispar material sintoísta quizá había comenzado a realizarse con anterioridad a la plasmación escrita por parte de los jefes de los *uji* principales, pero será bajo la tutela imperial Yamato y en el *Kojiki* y el *Nihonshoki* cuando se documente este hecho de modo claro. Desde criterios ideológicos que promocionan al linaje imperial se establecen una cosmogonía y una cosmología sistemáticas. La cosmogonía del *Kojiki* plantea que en el origen había tres Dioses supremos que aparecen en el cielo (en el *Nihonshoki* en el origen está el caos, que tras su separación origina cielo y tierra); se trata de Amenominakanushi (señor del cielo central), Takamimusubi (gran productor) y Kamimusubi (divino productor), Dioses generadores que dieron lugar a diversos Dioses del nivel cósmico que se organizan en seis generaciones. La séptima generación, que marca el paso del

nivel cósmico al terrestre, la forman Izanagi (Dios) e Izanami (Diosa), hermanos y esposos; de su cópula surge el archipiélago del Japón, los Dioses naturales (montañas, aguas) y en especial el fuego (Kagutsuchi) que provoca por combustión la muerte de su madre. Izanami ingresa en el mundo de los muertos (reino de Yomi), donde va a buscarla su esposo, pero al haber comido el alimento infernal no puede salir, quedando el mundo dividido entre los antiguos esposos; Izanagi aparece como señor de los vivos e Izanami como señora del reino de los muertos. La siguiente generación surge según el *Kojiki* de los ojos y la nariz de Izanagi y según el *Nihonshoki* de la unión de los dos esposos-hermanos; son Amaterasu, la Diosa sol, Tsukiyomi, el Dios luna, y Susanoo, el Dios viento, que se reparten el cosmos, correspondiendo el mundo celeste a la primera, la noche al segundo y el mar al tercero. Amaterasu y Susanoo se enfrentan en diversos episodios en los que el Dios viento comete toda suerte de actos impuros, pero la contienda termina decantándose a favor de la Diosa. El *Kojiki* y el *Nihonshoki* desarrollan una mitología muy sugerente (a pesar del apretado resumen realizado) que ilustra motivos en algún caso asombrosamente semejantes a los desarrollados en la mitología griega (el episodio de la fulminación y anclaje infernal de una Diosa) abriendo interrogantes de difícil solución tanto desde posiciones difusionistas culturales como autoctonistas.

La cosmología sintoísta, tras las ordenaciones que se plasman en las fuentes literarias, presenta un universo cuádruple. Por una parte está el reino celestial (Takamagahara, alta llanura del cielo), en el que habitan toda una serie de Amatsukami organizados en un panteón liderado por Amaterasu y Takamimusubi que aparecen como monarcas del universo (a excepción del reino inferior). La tierra es un reino intermedio poblado de Kunitsukami (Dioses terrestres —valles, montañas, aguas, ríos, animales, etc.—). Por debajo está el país de Yomi (inframundo), poblado de seres espantosos en los que reina Izanami como soberana (tras el impacto budista será un lugar de torturas), y más allá del mar está Tokoyo, la tierra (o isla) de la vida eterna, a la que se dirigen personajes especiales (se ha destacado el parecido con los paraísos ideados por el taoísmo) desde el que pueden volver en algunas ocasiones para dar su bendición y apoyo a los hombres.

4.11.5. POLITIZACIÓN EN EL SINTOÍSMO

El complejo material mitológico que conforma la religión sintoísta toma cohesión si lo analizamos como una sistematización dirigida por intereses políticos desde el mismo germen de su confección. El *Kojiki*

y el *Nihonshoki* son encargos imperiales que buscan justificar el predominio del linaje Yamato y la reordenación de las demás tradiciones para subordinarlas a la imperial. En una sociedad en la que el confucianismo nunca llegó a consolidar una aristocracia de burócratas de carrera y en la que la sangre era uno de los criterios básicos para la pertenencia a la elite, el recurso a las genealogías podía actuar como un modelo válido para justificar la preeminencia. La familia imperial se dice descender de Amaterasu, Diosa solar; el emperador es llamado hijo del sol, se genera así el mito del descenso celestial de la realeza. El nieto de Amaterasu, Hononinigi, es enviado por su abuela, pertrechado con los símbolos celestiales de la realeza (espada, espejo y collar), para reinar sobre el Japón terrestre, gobernado hasta ese momento por su tío Onamuchi. Tras expulsar a éste consigue el poder y se casa con dos de las hijas del Dios de la montaña, pero rechaza a la tercera (Iwanagahime, «princesa roca larga») a causa de su fealdad; de este modo pierde la opción a la inmortalidad, un mito etiológico (= explicativo de las causas) de que el emperador, a pesar de ser teóricamente de estirpe divina, sea en la práctica un mortal. El bisnieto de Hononinigi será Kammu-Yamato-Iwarebiko, es decir, Jimmu, el primer emperador, que llevó, tras combates heroicos, a su linaje a apoderarse de la mejor tierra en la llanura de Nara. La construcción de la historia mítica de los orígenes de la dinastía consolida el concepto de *bansei ikkei*, línea de descendencia dinástica ininterrumpida en la que se basa la legitimidad imperial (diferente del mandato del cielo de los emperadores chinos). El traductor y gran comentarista del *Kojiki* Motoori Norinaga lo expresó en las siguientes palabras:

> La Diosa (Amaterasu) tras haber dotado a su nieto Ninigi de los tres tesoros sagrados (símbolos de la realeza) le proclamó soberano del Japón para todos los tiempos. Sus descendientes continuarán gobernándolo mientras duren el cielo y la tierra [...] Hasta el fin de los tiempos, todo *mikado* (emperador) es hijo de la Diosa.

Pero otros linajes poseían otras versiones y genealogías. El caso más conocido es el que aparece en el *Izumo Fudoki* recopilado por Izumo No Omi Iroshima, jefe del linaje Izumo, en el que aparecía Onamuchi, el Dios principal de Izumo, como Dios creador y chamán prototípico y en el que el Dios Susanoo tenía un papel positivo. Parece probable que los señores de Izumo, monarcas chamanes, terminasen sometiéndose a los señores Yamato y quedando sus Dioses en una posición secundaria frente a los que tutelaban a los vencedores, lo que refleja la síntesis imperial en las genealogías divinas y enfrentamientos en el *Kojiki* y el *Nihonshoki*.

La politización llevó ulteriormente a que se deificase a ciertos personajes importantes de la vida pública; el caso más evidente es el del *shogun* (general en jefe y monarca *de facto*) Tokugawa Ieyasu, que a su muerte fue tenido por Dios Sol del Este, lo que daba legitimidad religiosa a la dinastía que instauró, sirviendo de contrapeso a la más consolidada desde el punto de vista ideológico (pero ya inerme) legitimidad imperial.

4.11.6. EL SINTOÍSMO DE ESTADO

El *revival* sintoísta que se produjo a la caída del shogunado en 1868 había tenido notables precursores desde el siglo XIV, en parte como reacción frente a las influencias extranjeras y especialmente contra el budismo; Kitabatake Chikafusa (1293-1354), Motoori Norinaga (1730-1801) o Hirata Atsutane (1776-1843) consolidan una opción de revalorización de la religión ancestral, que al basarse en los textos literarios (especialente en el *Kojiki*) estaba privilegiando la antigua síntesis imperial. Durante el periodo shogunal el renacimiento sintoísta se vio paralizado, puesto que se enfrentaba a los intereses de los gobernantes (Hirata Atsutane, por ejemplo, fue desterrado por orden del shogun en 1841); defendía dos ideas nucleares, la preeminencia imperial (frente al shogunado) y la superioridad del pueblo japonés. El pueblo japonés era superior a todas las naciones extranjeras incluida la china; lo expresa de un modo diáfano (y profundamente cándido) Motoori Norinaga en sus comentarios al *Kojiki*: «El Japón es el país que vio nacer a Amaterasu, Diosa del sol, demostración de su superioridad frente a las demás naciones».

Esta opción ideológica consolidó un ultranacionalismo que resultó profundamente pernicioso para los vecinos del Japón una vez que, a partir de 1868, el sintoísmo se convirtió en religión de estado. Los primeros años de la reacción Meiji (reinstauración del poder imperial tras la abolición del shogunado que llevó pareja la modernización del país) tendieron a minar el sincretismo milenario; se separa oficialmente el sintoísmo del budismo, se desarrollan medidas antibudistas (1868) y contramedidas tolerantes (1873). Finalmente, para alinearse con las constituciones europeas se optó por la libertad de culto (en 1889), dentro de los límites de no afectar a la paz pública y a los deberes del ciudadano hacia el estado. En este marco convivencial el estado en teoría no poseía una opción religiosa definida, ni medios legítimos de represión contra las religiones extranjeras (budismo o cristianismo). En la práctica la consecuencia fue el surgimiento de tres sintoísmos

caracterizados de modo diferente. En primer lugar estaba el sintoísmo de los templos (*jinja shinto*), que por una entelequia constitucional se decía no religioso y que el estado subvencionaba y controlaba nombrando a los sacerdotes y organizando las ceremonias tradicionales (en algunos casos imponiendo ceremonias reideadas o reconstruidas). Los sacerdotes sintoístas, para no vulnerar la teórica libertad de culto, eran tenidos por funcionarios estatales que dependían no del Ministerio de Cultos sino del Ministerio del Interior; por otra parte el sintoísmo se enseñaba en las escuelas y los maestros llevaban obligatoriamente a sus alumnos a sus ceremonias principales. Se desarrolló un proceso de divinización oficial de numerosos emperadores antiguos y otros personajes políticos del pasado; destaca el culto al emperador Ojin-Hachiman, que fue tomando el carácter de Dios de la guerra y al que se dedicaron un gran número de templos a la par que el imperialismo militarista japonés se desarrollaba.

Se consolidó un culto de índole política para asegurar la reverencia completa de los japoneses a su emperador (mística del soberano) y la política desarrollada por sus ministros, que se estimaba sagrada y que permitió un desenfrenado desarrollo agresivo para el que no existían medios eficaces de protesta interna, puesto que poseía la sanción sagrada del emperador divino.

El segundo sintoísmo, de índole privada, fue el de la casa imperial (*kohitsu shinto*), constaba de ceremonias muy arcaicas y a pesar de ser de tipo familiar influyó en el culto de los santuarios. El Japón, en los años que van desde la restauración Meiji a la derrota en 1945, se entendió como una gran familia encabezada por el emperador y sus cultos.

El tercer sintoísmo, estimado como puramente religioso y puesto en paralelo con el resto de las religiones del Japón, era el de los Nuevos Cultos (*kyoha shinto*). Eran nuevas religiones que utilizaban el prestigio y amparo del sintoísmo para desarrollar su mensaje religioso; trece de estos grupos fueron aceptados durante la época Meiji como religiones independientes e inscritos en el registro oficial de cultos (*ujiko-shirabe*) que se realizaba de modo obligatorio en los templos sintoístas oficiales.

4.11.7. EL SINTOÍSMO ACTUAL

Con la legislación impuesta por los estadounidenses en 1946 se llegó a una real libertad de culto que ha propiciado una fragmentación religiosa extraordinaria en el Japón, a la que no es ajena la tendencia

sincrética japonesa (no es extraño seguir las ceremonias estacionales sintoístas, casarse según algún rito cristiano —reputado el más vistoso y prestigioso—, utilizar los servicios funerarios budistas —estimados los más eficaces— y buscar consuelo puntual en la predicación de alguna de las nuevas religiones que han proliferado). Se estima en la actualidad que en el abigarrado panorama de grupos religiosos japoneses (que incluye varios miles de agrupaciones principales y cuya proliferación solamente tiene parangón en los Estados Unidos) hay un par de centenares de grupos sintoístas autónomos destacados.

Algunos son antiguos, como el *Tenrikyo* (Religión de la sabiduría Divina), fundado en 1838 por la vidente extática Miki Nakayama (1798-1887), que fue reconocido por el estado en 1908 y que en 1970 se separó definitivamente del sintoísmo formando un culto independiente; el *Konkokyo* (Religión de la luz de oro), fundado en 1859 por el campesino vidente Bunjiro Kawate (1814-1883), o el *Omotokyo* (Religión de la gran fuente), fundado por la vidente milenarista Nao Deguchi (1836-1918). Otros son posteriores en su fundación a la derrota japonesa y suelen insistir en amalgamar creencias tanto sintoístas como budistas o cristianas, ya que desde 1945 no resulta necesario el marchamo sintoísta para ser aceptado por el estado y prosperar (los grupos más activos de los últimos decenios, como la *Soka Gakkai*, suelen ser de inspiración budista); destaca, por ejemplo, el *Sekai mahikari bumei kyodan* (Civilización de la verdadera luz mundial), fundado en 1959 por Okada Kotama (1901-1974). Muchos de estos grupos sintoístas o para-sintoístas basan su práctica religiosa en la curación y las técnicas extáticas y entroncan con creencias populares muy arcaicas de índole chamánica. Por ejemplo el *Odoru shukyo* (Religión danzarina), fundado en 1944 por la extática Sayo Kitamura (1900-1967), emplea la danza como camino para la búsqueda religiosa.

Junto a este sintoísmo abigarrado y sumamente activo se siguen manteniendo, en el ámbito exclusivamente privado, las ceremonias del *shinto* imperial. También continúa, aunque libre de la tutela estatal, el sintoísmo de los santuarios, que tiene fuerte arraigo en las zonas agrícolas, las más tradicionales, y que sigue ofreciendo hoy en día un marco ceremonial de referencia a muchos japoneses (ritos estacionales como el de comienzo de año o el de primavera, ritos de paso y ritos de purificación). Las estadísticas resultan al respecto excesivamente dispares, ya que en muchos casos una misma persona se adscribe como cultora al sintoísmo y al budismo; se estiman sintoístas en la actualidad 100 millones de fieles, y entre 12 y 15 millones corresponden a alguno de los doscientos nuevos cultos principales.

4.12. JUDAÍSMO

4.12.1. LA RELIGIÓN DEL LIBRO: LA BIBLIA JUDÍA Y LA CRÍTICA TEXTUAL

El judaísmo es la primera de las denominadas religiones del libro (junto al cristianismo y al islam). Basa su cuerpo de creencias en una serie de escritos sagrados entre los que el lugar preeminente lo detenta la Biblia (en la denominación griega, *tà biblía* = los libros), que en el judaísmo se denomina *Tanak* (por la primera consonante de cada una de las tres palabras que definen los tres grandes bloques en los que se divide esta recopilación, *Torá, Nebi'im* y *Ketubim*) y que se corresponde con el Antiguo Testamento del canon protestante. Presenta diferencias con el canon latino (católico) y griego (ortodoxo), basados ambos en la traducción greco-alejandrina de los Setenta, fechada en el siglo II a.e. y que incluía una serie de libros, llamados deuterocanónicos por los católicos y apócrifos por los protestantes (Tobías, Judit, ampliaciones de Ester —en la versión griega— y Daniel, 1-2 Macabeos, Sabiduría, Eclesiástico, Baruc y Carta a Jeremías). El canon judío se fue estableciendo entre los siglos II a.e. y las décadas siguientes al año 70 (destrucción del templo por los romanos y consolidación definitiva de la versión rabínica bíblica); hasta ese momento existieron versiones alternativas (como la de los Setenta o la usada en la comunidad de Qumrán), incluso hasta del núcleo más prestigioso de la *Tanak*, que es la Torá (que con probabilidad incluyó en algunos ambientes religiosos el libro de Josué, convirtiéndose de Pentateuco en un Hexateuco).

Desde el siglo XVII la ciencia filológica ha puesto en marcha una serie de instrumentos (cada vez más refinados) para analizar el mate-

1. Torá (Pentateuco o cinco libros de Moisés)
   - Génesis
   - Éxodo
   - Levítico
   - Números
   - Deuteronomio

2. *Nebi'im* (Profetas)
   —Anteriores
   - Josué
   - Jueces
   - 1-2 Samuel
   - 1-2 Reyes

   —Posteriores
   - Isaías
   - Jeremías
   - Ezequiel
   - Oseas
   - Joel
   - Amós
   - Abdías
   - Jonás
   - Miqueas
   - Nahum
   - Habacuc
   - Sofonías
   - Ageo
   - Zacarías
   - Malaquías

3. *Ketubim* (Escritos)
   - Salmos
   - Job
   - Proverbios
   - Rut
   - Cantar de los Cantares
   - Eclesiastés
   - Lamentaciones
   - Ester
   - Daniel
   - Esdras
   - Nehemías
   - 1-2 Crónicas

Cuadro 7. La Biblia judía.

rial literario y avanzar diversos niveles de redacción, que suelen corresponder a niveles lingüísticos e histórico-culturales diferentes. Del mismo modo que en el *Avesta*, como hemos visto, se destacaban por lo menos tres momentos de redacción, en la Biblia se fueron determinando muy diversos redactores (parece haber cuatro grandes fuentes solamente para la Torá). Este trabajo erudito amparado en el método histórico-crítico no podía menos que chocar de modo frontal con la explicación tradicional (e imaginaria) transmitida por los grupos sacerdotales y ortodoxos para la redacción de algunos escritos religiosos. El caso más delicado y por ello más ilustrativo es el de la Torá. En la explicación tradicional esta primera parte de la Biblia era obra directa de Moisés bajo la inspiración de Yahvé, el Dios hebreo. Baruch de Spinoza (1632-1677) fue el primer judío notable del que se tenga constancia que realizó una crítica sistemática de la opinión tradicional que le llevó a negar que la Torá hubiese sido físicamente escrita por Moisés, lo que le procuró en 1656 la condena religiosa por parte de su comunidad («gran anatema» y la expulsión de la sinagoga) e incluso el destierro (de Amsterdam). Esta problemática no es exclusivamente

judía y las posturas ortodoxas o fundamentalistas han existido (y existen) en numerosas religiones. Los conflictos entre revelación y razón se solían resolver de modo autoritario por medio del sacrificio de la razón; esta práctica ha resultado a la larga muy perniciosa para las religiones que la emplearon, puesto que llevó a la defección de los mejores intelectuales y a la complacencia de las autoridades religiosas en argumentos cada vez más alejados de la razón común.

La aplicación del método histórico-crítico a la tradición bíblica más antigua y venerada (reflejada en la Torá) se ha consolidado desde que a mediados del siglo XVIII ya se destacó que las dos denominaciones de Dios que aparecían en la Biblia (Elohim era citado en torno a 2.500 veces, mientras que Yahvé cerca de 7.000) podían corresponder a materiales de épocas y orígenes diferentes. Actualmente se suele aceptar que existen cuatro grandes tradiciones que componen la Torá:

— J o Yahvista, la más antigua, fechable en los siglos X-IX a.e. (época monárquica), nombra a Dios como Yahvé.

— E o Elohísta del siglo VIII a.e. y que nombra a Dios con el plural Elohim.

— D o Deuteronomista, fechable entre finales del siglo VII y mediados del VI a.e.

— P o Sacerdotal, base del Levítico y que se fecha en la época postexílica (siglo V a.e.).

Estas tradiciones crean una diversidad de relatos que en algunos casos parecen resultar irreconciliables; un ejemplo lo ofrece el comienzo del libro del Génesis al plantear dos versiones de la antropogonía (nacimiento del ser humano).

Génesis 1, 26-28:	Génesis 2, 7-22:
Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que ellos dominen los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y todos los reptiles. Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó, varón y hembra los creó.	Entonces el Señor Dios modeló al hombre de arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida y el hombre se convirtió en un ser vivo [...] [lo coloca en el jardín de Edén]. Y el Señor Dios se dijo: no está bien que el hombre esté solo, voy a hacerle el auxiliar que le corresponde [crea animales pero no es satisfactorio]. Entonces el Señor Dios hizo caer sobre el hombre un letargo [...], le sacó una costilla y creció carne desde dentro. De la costilla que le había sacado al hombre, el Señor Dios formó una mujer y se la presentó al hombre.

Cuadro 8. La antropogonía en el Génesis.

La diferencia entre ambas versiones resulta fundamental a la hora de sustentar desde un punto de vista teológico la prelación masculina. En la segunda versión la mujer ha sido creada para auxiliar al hombre, después del hombre y tomando como material una parte del hombre, mientras que en la primera el acto de creación de la humanidad es uno y sin distinción genérica. La segunda versión es la más antigua y parece corresponder a la tradición J (Yahvista), mientras que la primera versión, con la que comienza el Génesis, se relaciona con la tradición P (sacerdotal), la más reciente. De todos modos no existe unanimidad entre los investigadores sobre el valor último de la crítica textual y las posturas extremistas resultan caricaturescas (tanto la fundamentalista como la que imagina a los redactores-compiladores bíblicos como unos sacerdotes incapaces de homogeneizar y cohesionar relatos de diverso origen cultural). La confección de un texto sagrado sintético, como es la *Tanak*, debió de resultar una tarea cuya complejidad en realidad podemos imaginar solamente de un modo aproximado.

4.12.2. TRADICIÓN ORAL Y LITERATURA RELIGIOSA

Junto a la torá tomada como norma de conducta y como consecuencia de la necesidad de adaptarla a las constricciones de la vida concreta, ya desde la época antigua comenzó a formarse la torá oral. Frente a la escrita, superior e inmutable y originada en la revelación a Moisés (según la opinión ortodoxa), se fue construyendo una torá abierta, consolidada por generaciones de maestros de la doctrina que buscaban responder a los retos de un mundo cambiante para los que no había respuesta en la antigua torá. El judaísmo farisaico, centrado en la práctica religiosa cotidiana, necesita todavía hoy, para cumplir correctamente la voluntad divina, interpretarla. Los ejemplos de la aparición de la luz eléctrica, el motor de explosión o el teléfono son muy ilustrativos, pues al ser estimados como fuego en su esencia, están sometidos a las mismas precauciones que éste. Como el precepto sabático (honrar el día de fiesta) impide encender fuego en el día de descanso, resulta para un judío ortodoxo imposible usar el teléfono, la electricidad o el automóvil en sábado (lo que lleva a que, por ejemplo, en Jerusalén se suspenda ese día el servicio de transporte público).

La torá oral, pese a la crítica de ciertos grupos judíos (especialmente los saduceos en la época antigua y los caraítas a partir del medievo, que rechazaban su validez completamente), creció de tal manera que terminó formulándose por escrito. La *Misná* recoge las opiniones de 260 maestros (denominados *tannaim*) y consta de 63

tratados (ante todo recopilación de textos legales-religiosos, es decir, *halaká*) que según la tradición fueron reunidos por el rabino Yehuda Hannasi hacia el año 200. Los rabinos ortodoxos piensan incluso que fue co-revelada en el Sinaí junto a la Torá escrita y que Moisés fue el primer rabino (interpretador) que transmitió ese conocimiento por vía oral. Se trata, evidentemente, de un medio de justificar la importancia rabínica en la interpretación de la ley judía y consolidar su posición nuclear en el control ideológico; además la persecución realizada en diversos momentos contra los caraítas demuestra que los rabinos no estaban dispuestos a tolerar la menor duda respecto a su papel como interpretes de la ley (en realidad, como veremos, cumplían un cometido básico en la consolidación de la identidad comunitaria, que no podía ser puesta en duda sin poner en peligro a la propia comunidad).

En los siglos siguientes los maestros (denominados *amoraim*) siguieron haciendo añadiduras (*guemara*) a la *Misná* consolidándose de la unión de ambas las recopilaciones denominadas *Talmud* (estudio, doctrina). Conocemos dos, el *Talmud* de Babilonia y el de Palestina. El primero se terminó de compilar hacia los siglos VII-VIII y resultó el más influente, debido a que Bagdad se convirtió en la capital califal y allí se localizaban los rabinos más influyentes (venidos de la vecina Babilonia). Comenta 36 tratados de la *Misná* de un modo bastante sistemático y extenso (tiene cerca de 5.900 folios) y se compone de comentarios de tipo religioso-legal (*halaká*) en una tercera parte y de *haggadá* (narración, predicación, es decir, relatos, leyendas, datos astronómicos, médicos) en sus dos terceras partes. El *Talmud* de Palestina es el más antiguo (se terminó de confeccionar en el siglo V) y comenta 39 tratados pero de un modo más caótico; fue mucho menos influyente a consecuencia de la represión que el imperio bizantino desató sobre el judaísmo palestino.

Junto a la *Misná* y el *Talmud* se acometieron muy numerosos comentarios e interpretaciones (denominados *Midrashim*, *Midrash* en singular) que forman un laberinto textual abigarrado. Destacan también obras medievales especialmente influyentes, como las de Moisés ben Maimón (Maimónides) de Córdoba (1135-1204), o modos particulares de enfrentarse al material tradicional judío, como el que desarrolla la cábala, uno de cuyos ejemplos lo ofrece el *Sepher ha Zohar* (Libro del Esplendor) atribuible a Moisés de León (en torno al 1275). El judaísmo ha creado un material religioso-literario extremadamente rico sobre el que campea en una posición absolutamente preeminente la Biblia y en particular sus cinco primeros libros, la Torá, núcleo de una religión que desde el abismo de sus tres milenios largos de exis-

tencia conforma, aún en el laicizado mundo moderno, una cosmovisión muy influyente.

4.12.3. SEÑAS DE IDENTIDAD DEL JUDAÍSMO: DIOS, TIERRA, TEMPLO, LEY

Una de las características más sobresalientes de la religión judía es la perdurabilidad. En mayor medida que ninguna otra de las religiones mundiales, el judaísmo se reconoce a sí mismo en el mensaje confeccionado en la época más remota e incluso utiliza esos lejanos tiempos como modelo a seguir en el mundo actual. La cautividad en Egipto se empleó como precedente tanto durante el cautiverio en Babilonia como en muchos momentos posteriores de tribulación del pueblo judío (en especial durante el holocausto), pues el sufrimiento conllevaba la promesa de una liberación de la que era paradigma el éxito del éxodo. Del mismo modo la fundación del estado de Israel usó como referente la toma de posesión de la tierra de Palestina (tierra prometida) por los israelitas tres milenios antes, según el relato bíblico.

La perdurabilidad lo es también de materiales de índole mítica de una antigüedad extraordinaria tenidos como verdad religiosa aún hoy en día por algunos creyentes. La religión mesopotámica extinta hace más de dos mil años aún perdura en muchos párrafos del libro del Génesis, en los relatos de la creación, del diluvio, del jardín paradisiaco. El judaísmo y a través de él el cristianismo mantienen en vida (es decir en uso cultual) esas arcaicas cosmovisiones nacidas en Sumer.

Quizá una de las causas de la resistencia de la religión judía a la desaparición o a la subsunción por otras religiones se base en una serie de señas de identidad que consolidaron la ideología comunitaria y nacional: monoteísmo, tierra, templo y ley.

El monoteísmo probablemente no fue radical en las épocas más antiguas y sería más conveniente hablar de monolatría. Se daba culto a la divinidad tribal y su carácter exclusivo provenía de que identificaba a sus cultores y cohesionaba la comunidad. Los demás Dioses no serían negados en su calidad de tales, sino que no se les daba culto al resultar extraños al grupo. Yahvé fue posiblemente el Dios de alguna tribu específica (meridional) que terminó imponiéndose al consolidarse la identidad supratribal israelita como consecuencia del mestizaje con las poblaciones cananeas. Aunque siempre es posible que esta visión, que necesariamente depende de los relatos bíblicos (incluso como factor de interpretación de los testimonios arqueológicos), sufra la distorsión de unas fuentes de información que miraban al pasado

desde un presente que construía mitos de autoidentificación (e incluso ideaba antepasados míticos originarios de zonas alejadas) para marcar diferencias allí donde a lo mejor no había distinciones notables con el resto de la población cananea.

En la fase premonárquica de toma del control sobre Palestina (ya fuese por medio de una invasión o por un aupamiento a posiciones de liderazgo desde el interior del territorio) y en la fase monárquica previa al cautiverio de Babilonia la influencia de las divinidades cananeas y palestinas fue muy notable, llevando a un monoteísmo intermitente con fuertes tendencias hacia sincretismos puntuales. Se trata de un fenómeno comprensible, ya que el control de un territorio extenso conllevó la asimilación de poblaciones de orígenes y religiones diversos y aunque se intentó aglutinarlos en un culto nacional común en la época monárquica (centrado en la ciudad sagrada de Jerusalén y en el templo), se mantuvieron las tendencias sincréticas y contemporizadoras contra las que se levantaban las voces de numerosos profetas.

Tras el exilio en Babilonia, entendido como un castigo divino por las desviaciones religiosas (ésa es la interpretación profética, nada sensible a las razones estratégicas), se consolidó de modo pleno el monoteísmo excluyente. Solamente Yahvé es Dios verdadero, es uno y único; los supuestos Dioses de otros pueblos no son en realidad más que espejismos y falsedad. Ésta será la postura que mantendrá el judaísmo hasta nuestros días, un monoteísmo estricto que lleva, por ejemplo, a enjuiciar al cristianismo como una desviación idólatra y falsa, puesto que segmenta la divinidad (que solamente puede ser una) en tres personas, configurando por tanto un politeísmo encubierto (es la misma interpretación que defienden muchos teólogos musulmanes).

La tierra prometida, *erez Israel* (tierra de Israel) es el mensaje fundamental que legitima a los israelitas para tomar el control sobre Palestina. La fecha del mensaje según la promesa bíblica se retrotrae al patriarca Abraham, pero lo más probable es que se trate (por lo menos en sus términos concretos) de una reelaboración fechable en la época del rey David para legitimar las apiraciones y realidades del control territorial israelita. La tierra se convierte en la materialización de la alianza de Yahvé y los israelitas; un motivo teológico que incluye la promesa de la contrapartida a la fidelidad y por tanto el castigo de la pérdida si hay traición. El concepto de tierra prometida sufrió, como vemos, un proceso de reelaboración que culmina en la época del exilio, cuando ya los judíos han perdido su posesión efectiva.

Cuando no controlan Palestina el mensaje centrado en la tierra tiende a modificarse; así durante el exilio en Babilonia ciertas tendencias proféticas intentaron superar el estrecho margen nacional abrién-

dose a un incipiente universalismo (por ejemplo en el Deuteroisaías, como veremos en el apartado siguiente) y en la diáspora (dispersión judía por todo el orbe) se encontró un aglutinante alternativo no territorial que es la ley.

Pero entre los judíos existieron en algunas épocas tendencias a concretar físicamente el control teológicamente prometido sobre la tierra, que se materializan cuando las circunstancias exteriores (la presión sobre Palestina de las potencias vecinas) lo permiten. El primer momento coincide con el debilitamiento del control egipcio e hitita tras el revulsivo desestabilizador de los denominados «pueblos del mar» y se concreta en la instauración de la monarquía territorial (desde el 1012 hasta el 586 a.e.); el segundo coincide con la pérdida del control de los soberanos griegos seléucidas sobre Palestina (al que no fue ajena la presión romana buscando el debilitamiento de la potencia greco-oriental), que permite el surgimiento del estado asmoneo independiente (desde el 142 al 63 a.e.), y el tercero, que tuvo que esperar dos milenios para concretarse, aprovechó la debilidad del estado turco y la agonía del imperialismo inglés y se plasmó, a partir de 1948, en la creación del Estado de Israel (y en su perduración en el marco de la Guerra Fría y como un elemento más entre los mecanismos puestos en marcha para anular el surgimiento de cualquier poder no occidental comparable al otomano en la zona).

La confusión de una promesa religiosa inconcreta (o con una concreción que varió en el tiempo) con aspiraciones de dominio bien concreto han creado un polvorín político-religioso como es el de la Palestina actual. El uso militar del argumento teológico de la tierra prometida es causa de uno de los problemas religiosos más graves que se presentan en el mundo actual (puesto que exacerba la contrarrespuesta fundamentalista islámica) y lleva a la espiral absurda de una reivindicación territorial que puede no tener final. Si los límites militares deseables coincidiesen con los del reino de David, Damasco (capital de Siria) o Amán (capital de Jordania) habrían de ser incluidas en el Estado de Israel; aún peor para la convivencia, aunque igual de válido desde el punto de vista teológico sería intentar alcanzar las fronteras del gran Israel de la promesa de Josué (1, 4-5), como quieren algunos grupos ortodoxos fundamentalistas judíos: «Vuestro territorio se extenderá desde el desierto hasta el Líbano, desde el gran río Éufrates hasta el Mediterráneo, en occidente».

La insensibilidad o las actitudes expansionistas solapadas en argumentos religiosos solamente pueden generar sufrimiento, de un calibre tal que en potencia (aunque no en volumen) algunos lo han llegado a comparar con el producido por el horror nazi. Son difíciles de

soslayar, para un historiador de las religiones, las implicaciones atroces de la expulsión de cerca de 900.000 palestinos tras la creación del Estado de Israel, o el lento holocausto (y desposesión paulatina por medio de asentamientos en los que se instalan gentes venidas de todas partes del mundo en una dialéctica en que inmigrante y emigrante se confunden y superponen) que mina desde hace más de cincuenta años cualquier búsqueda de un nuevo marco convivencial mundial en el que las religiones dejen de generar motivos de discordia para consolidar vías de superación de los conflictos.

Además del territorio y a partir de la consolidación de la monarquía israelita hace más de tres milenios destacan otros dos elementos de identificación que son la ciudad de Jerusalén y el templo. El templo de Salomón resultó la pieza maestra en la consolidación de la centralización comenzada en el reinado de David al ubicar la capital en Jerusalén. La creación de un centro cultual privilegiado de todos los israelitas (en teoría), servido por una elite eclesiástica y sujeto a los intereses y la supervisión de la corona, ilustra la utilización por parte de los monarcas de Israel de los instrumentos de control ideológico puestos en práctica de modo magistral desde hace milenios en Egipto. La infraestructura religiosa del templo conllevaba el sacrificio sangriento regular de animales, la percepción de primicias y diezmos por los sacerdotes (concentrando y drenando parte del excedente) y la consolidación de una mística del templo y de los objetos sagrados que contenía (arca de la alianza, candelabros, columnas Yakin y Boaz). El templo se situaba en el monte Moria, que según la tradición fue el lugar en el que Yahvé ordenó a Abraham que sacrificase a su hijo Isaac, es decir, donde se selló el pacto entre la descendencia de Abraham y su Dios que implicaba la promesa del don de la tierra.

Una contingencia histórica como fue la necesidad en el siglo X a.e. por parte de los recientes monarcas de Israel de dotarse de instrumentos religiosos que fortaleciesen su posición nuclear en el estado y vertebrasen la comunidad en torno a un centro único ha llevado tres mil años después a un conflicto religioso avivado por ulteriores contingencias históricas (relacionadas con el control islámico y cristiano del territorio y la ubicación en él de episodios fundamentales en la consolidación de esas religiones) que tiene pocos visos de solución. Jerusalén es una ciudad sagrada no solamente para el judaísmo sino también para el cristianismo y el islam, y la exclusividad en el control por parte de cualquier religión conllevaría un conflicto radical (el estatuto de Jerusalén es el punto más espinoso de las conversaciones de pacificación entre israelíes y palestinos y no se resolverá presumiblemente en un corto o medio plazo).

Tierra, templo y ciudad no han sido, de todos modos, las únicas señas de identidad del judaísmo. A decir verdad la destrucción del templo, al desmantelar la estructura sacerdotal, abrió camino a un judaísmo que consolidó la Ley como núcleo de una comunidad estallada y que había perdido la esperanza en la restauración del esplendor y poderío antiguos con la quiebra de las expectativas mesiánicas. La espera del mesías que resultó fundamental en el judaísmo de los siglos inmediatamente anteriores y posteriores al cambio de era no fructificó. Por una parte los judíos no aceptaron la argumentación cristiana sobre la cualidad mesiánica de Jesús (resultaba un mesianismo particular, puesto que no predicaba la violencia) y por otra los mesías comúnmente aceptados y que se adecuaban al modelo davídico de restauradores violentos del reino resultaron un fracaso (como ejemplifica el caso de Bar Kokba, masacrado por los romanos, y que provocó el definitivo sometimiento judío). A pesar de todo en muchos ambientes judíos se mantuvo (aun sometido a críticas) la esperanza que ejemplifica Maimónides en su profesión de fe: «creo con plena convicción en la aparición del mesías y aunque se demora aguardo diariamente su llegada». Esta actitud llevó a casos asombrosos como el de Sabbatai Zwi (1626-1676), aceptado como mesías por diversos círculos rabínicos, que predijo la liberación para el año 1666, pero que ante la disyuntiva de elegir entre la muerte o la conversión prefirió optar por hacerse musulmán. La espera mesiánica sigue siendo ingrediente del judaísmo ortodoxo actual: el último candidato a tal papel ha sido entre algunos jasídicos *lubavitcher* el rabino Menajem Mendel Schneerson (1902-1994) y aunque hay grupos que creen que tras la vuelta a Israel de los judíos el reino mesiánico es inminente, la gran mayoría del judaísmo actual tiene en lo relativo a este tema una actitud parecida a la de la gran mayoría de cristianos respecto a la parusía de Cristo.

La ley (torá) resultó un instrumento menos peligroso que el mesianismo para consolidar la identidad judía; el rabinismo conformó una comunidad de costumbres y prácticas religiosas que no insistía ya en la tierra prometida sino en el pueblo elegido; una opción que determinó una tendencia muy malinterpretada del judaísmo, la de la autosegregación.

4.12.4. SEGREGACIÓN FRENTE A UNIVERSALISMO

El judaísmo consolidado como la religión nacional de un pueblo que se imaginaba elegido se inclinó a multiplicar las tendencias segregadoras frente a las unificadoras. Se crearon unas fronteras morales de la

autosegregación por la confección de un código de normas religiosas estrictas que singularizaban al judío en las comunidades no judías y cuyo incumplimiento conllevaba la expulsión. Desde Malaquías (hacia 465 a.e.), que ataca furiosamente los matrimonios mixtos, y sobre todo en la diáspora, los judíos no intercambian regularmente mujeres con los *goyim* (los no judíos), quebrando así una norma fundamental de la convivencia intercultural. Esta segregación matrimonial, que se origina como consecuencia del papel de la mujer como transmisora de la cualidad de judío, conllevó contra-respuestas de índole similar como las que se materializaron en el mundo cristiano ya desde el 306 (sínodo de Elvira) con la prohibición del matrimonio y las relaciones sexuales entre cristianos y judíos. A partir de este momento se unen autosegregación y segregación forzada para consolidar abismos entre judíos y no judíos.

Muchas otras costumbres judías conllevaron actitudes percibidas como profundamente antisolidarias. Los judíos no resultaban hospitalarios, ya que el contacto con los *goyim* podía ser causa de impureza; los domicilios de judíos se convertían en territorios en los que no se producía el intercambio de visitas o comidas comunes con los no judíos o incluso se les podía negar la ayuda si enfrentaba preceptos y prohibiciones religiosas. El judaísmo en estos detalles muestra que es una religión nacional (con un mensaje exclusivista y circunscrito a un grupo determinado) que no ha vertebrado un mensaje universalista capaz de aplicar, por ejemplo, el amparo generalizado hacia los que no pertenecen al grupo religioso-nacional. De consecuencias mucho más graves, pues genera un conflicto de primera magnitud en la convivencia interreligiosa e intercultural, resulta la actitud hacia la población árabe de Palestina, meticulosamente depredada por el Estado de Israel y que, a pesar de estar protegida por la declaración Balfour (clave en la legitimidad jurídica judía para el asentamiento en Palestina, ya que emanaba de la potencia que controlaba en ese momento el territorio: ilustración 48) y por resoluciones internacionales posteriores, ha sido sistemáticamente expulsada de sus hogares sin ni siquiera permitirle la opción de la conversión al judaísmo, lo que contrasta con la inmigración subsiguiente de judíos de origen étnico o territorial diferente (desde etíopes a norteafricanos, de centroeuropeos a euroorientales, de norteamericanos a argentinos), cuya diversidad ilustra que la conversión fue una posibilidad abierta en el pasado para solucionar los problemas convivenciales (y no solamente en la remota época del reino isrealita), de un modo mucho más común.

Los judíos se autosegregaron no solamente en el ámbito de lo privado, sino también en el de lo público; no aceptaban las festivida-

Foreign Office,
November 2nd, 1917.

Dear Lord Rothschild,

I have much pleasure in conveying to you, on behalf of His Majesty's Government, the following declaration of sympathy with Jewish Zionist aspirations which has been submitted to, and approved by, the Cabinet

"His Majesty's Government view with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and will use their best endeavours to facilitate the achievement of this object, it being clearly understood that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non-Jewish communities in Palestine, or the rights and political status enjoyed by Jews in any other country".

I should be grateful if you would bring this declaration to the knowledge of the Zionist Federation.

48. Declaración Balfour.

des de las comunidades en las que se insertaban a la par que no permitían la participación generalizada de los *goyim* en las fiestas judías, actitud que llevó a malas interpretaciones por parte de las autoridades, ya que al rehusar asistir a actos de índole político-religioso como el culto imperial en época romana o ceremonias cristianas como el *Te Deum* (para dar gracias por una victoria militar, por ejemplo) parecían criticar el *statu quo* o la legitimidad en la que se sustentaban las autoridades. En el desacralizado mundo contemporáneo, al estar los actos públicos y cívicos libres de componentes religiosos nucleares, la presencia de judíos, incluso ortodoxos, es posible y por tanto se mitiga este problema que fue causa de malentendidos graves, por ejemplo en el medievo o en la época moderna.

La autosegregación conllevó por una parte leyes segregadoras y por otra, en ciertos momentos, a la irracionalidad asesina por parte de los no judíos hacia los judíos. Las crisis y los malestares sociales eran excusas para hacer cargar sobre los judíos la culpa de la situación, avivando el miedo a la alteridad que ellos representaban. La tendencia inveterada del pensamiento humano a funcionar con fórmulas binomiales opuestas (buenos-malos, nosotros-ellos) se empleó con los ju-

díos de modo sistemático y bien documentado, por ejemplo, en el medievo cristiano. Se les acusaba de crímenes imposibles (como sacrificios de niños cristianos), se les hostigaba y depredaba, en muchos casos bajo la dirección de sacerdotes y monjes cristianos; se esgrimió contra ellos la acusación teológica de deicidas (asesinos de Dios) cargando sobre todas las generaciones de judíos la crucifixión de Jesús como si de una mancha imborrable se tratara (y como si el propio Jesús no fuese judío). Se instauró el antijudaísmo como una práctica aceptada, que terminó produciendo en la desequilibrada razón (irracional) de los jerarcas nazis la monstruosidad de creer justificado el exterminio de todo un pueblo.

La autosegregación de un determinado grupo tiende a crear mecanismos de respuesta por parte del resto de la sociedad, pero no puede, bajo ningún concepto, justificar ni los *pogroms* de las épocas medievales y modernas ni el holocausto: horrores que resulta necesario añadir al elenco de crímenes insensatos que al amparo de razones religiosas se han cometido a lo largo de la historia de la humanidad y de los que la historia de las religiones puede, en su cometido testifical, dar cuenta para propiciar una reflexión que consolide con los menores conflictos posibles la opción de convivencia en el mundo mestizo, multirreligioso y necesariamente basado en la tolerancia que se está fraguando en nuestros días.

La religión judía, pese a lo antes expuesto, no plantea una desvalorización radical de los no judíos. Aunque se estimen el pueblo elegido nunca llegaron a pensarse a sí mismos como los únicos o verdaderos seres humanos (como han hecho tantas otras sociedades). Todos los hombres son hijos de Dios, no solamente los descendientes de Israel; Adán, Noé o el propio Abraham no eran judíos y no por ello estaban al margen del mensaje judío sino en el núcleo mismo de éste. Cabe, pues, en el judaísmo un mensaje universalista que, por ejemplo, tiene una plasmación diáfana en el Deuteroisaías (Isaías 49, 6, fechable en el siglo VI a.e.): «Es poco que seas mi siervo y restablezcas las tribus de Jacob y conviertas a los supervivientes de Israel, te hago luz de las naciones para que mi salvación alcance hasta el confín de la tierra».

La conversión al judaísmo también fue posible, y en algunos casos muy importante, en diversos momentos históricos. El más destacado fue durante el control israelita de Palestina y la época monárquica, en que por medio de matrimonios y de asimilación se absorbió un buen número de pobladores locales, que a decir verdad resultan bien difíciles de diferenciar de los israelitas en la época más antigua en la que, si renunciamos al mensaje bíblico, la identidad del «pueblo ele-

gido» al margen del contingente poblacional cananeo es bien difícil de establecer. La labor proselitista debió de ser importante también en ciertos momentos del imperio romano, pues se multiplicaron las sinagogas y el número de prosélitos hasta que puso freno a ello la política antijudaica de los emperadores cristianos y en particular de Tedosio II (401-450), que dictó severas medidas de segregación. Un caso especial resulta la conversión masiva al judaísmo de los cázaros en el 740 (mantuvieron la fe más de dos siglos), ya que fue un medio de consolidar, gracias a la diversidad religiosa, la independencia frente a sus poderosos vecinos cristianos y musulmanes.

Hubo épocas en las que se manifestaron en el judaísmo tendencias contrarias a la autosegregación y de índole universalista, producto de una reflexión interna sin que mediase una imposición violenta o una aculturación forzada (como las que provocaron asirios, seléucidas o romanos). El caso más destacado del mundo antiguo del que tenemos constancia lo representa Filón de Alejandría (15/10 a.e.-40/50), que intentó generar una síntesis que aunase el helenismo (filosófico) y la tradición hebrea, mediante, ante todo una explicación alegórica, que buscaba desentrañar una segunda lectura para los episodios de la tradición bíblica dando las claves para descifrar el lenguaje oculto y verdadero (solamente al alcance del sabio) que supuestamente se escondía tras el lenguaje común y comprensible para todos (era un método que utilizaban profusamente los sabios griegos de Alejandría para interpretar, por ejemplo, los poemas homéricos). En su obra *La emigración de Abraham* comenta de este modo la siguiente cita bíblica:

> «El señor dijo a Abraham: sal de tu tierra, de tu parentela, de la habitación de tu padre» (Génesis 12,1) [...] [y dice Filón] Dios quiere purificar el alma humana. Empieza por darle un impulso hacia el camino de la perfecta salvación; es preciso que deje los tres terrenos, el del cuerpo, el de la sensación y el de la palabra expresada. Porque la tierra debe tomarse como símbolo del cuerpo, la parentela como símbolo de la sensación, la habitación del padre como símbolo de la palabra [sigue la explicación de cada una de estas aproximaciones alegóricas que utiliza] (Filón, *La emigración de Abraham* 1).

La labor de Filón, de todos modos, no tendrá seguidores notables que consoliden un nuevo modelo religioso en el judaísmo (al contrario de lo que ocurrió en el cristianismo con el mensaje de san Pablo); el desarrollo del rabinado como opción principal y hegemónica tras la destrucción del templo (en el año 70) hizo caer en vía muerta este intento del judaísmo alejandrino (inserto en el mundo mestizo de esta ciudad cosmopolita) por redimensionar el legado bíblico.

Otro momento fundamental hacia la consolidación de un mensaje universalista judío se fraguó en el seno de las comunidades andalusíes, abiertas a la convivencia generalmente tolerante con cristianismo e islam. Por ejemplo Salomón ibn Gabirol de Málaga (*ca.* 1021-*ca.* 1058) escribió el poema *La fuente de la vida* en el que el platonismo plotiniano impregna el mensaje judío; los teólogos cristianos demostrarán mucho más interés por este trabajo que los correligionarios del autor. En este mismo contexto mestizo de las juderías de la Península Ibérica se consolidó la cábala, una aproximación mística que creó un lenguaje de aplicación universal, abierto a los elegidos y capaces, sin que necesariamente se tenga que circunscribir a los judíos (a pesar de que el aparato interpretativo era totalmente judío). Los autores cabalistas propugnan un camino interior que busca la unión con Dios (*devekut*) en un éxtasis que, por ejemplo, en Abraham Abulafia de Zaragoza (siglo XIII) se alcanza por medio de técnicas respiratorias, posturas especiales, recitaciones y la concentración en el nombre de Dios, un elenco de prácticas que se constatan también entre los místicos extremo-orientales, cristianos ortodoxos o musulmanes y que conforman un mensaje común y universalista. Libros cabalísticos como el *Sefer ha Zohar* (Libro del esplendor), atribuible a Moisés de León (muerto en 1305) o los de los sabios palestinos de ascendencia sefardita (judíos originarios de Sefarad, la Península Ibérica, expulsados por los Reyes Católicos en 1492 y los monarcas portugueses en 1497) Isaac Luria (1534-1572) y Moisés Cordovero (1522-1570) ejercieron una profunda influencia en el judaísmo de los siglos posteriores. Por el contrario en el centro de Europa la cábala desembocó en posturas pietistas, en el jasidismo, una forma bastante excluyente de entender el mensaje judío. Parece por tanto que las tendencias universalistas en el judaísmo se manifiestan no en ambientes hostiles, en los que la religión se consolida como el medio más eficaz de autoidentificación, sino en momentos en los que la convivencia intercultural permite que los pensadores judíos se abran a otras cosmovisiones. Parece defendible plantear que la persistencia en el mensaje nacional por parte del judaísmo es una respuesta frente al reto de injurias seculares.

El gran momento en el que el judaísmo ha podido transformar su mensaje es con la modernidad. La sociedad contemporánea ha levantado progresivamente las barreras de la discriminación (por lo menos en el horizonte teórico de la legalidad) y como respuesta han surgido modos de entender el judaísmo más abiertos a los no judíos. El ejemplo más destacado lo ofrece Abraham Geiger (1810-1874), que enfatiza la comunidad religiosa frente a la étnica y que frente a la segregación destaca la adaptación; propugnó un judaísmo en el que cabían

nuevos miembros aunque no portasen sangre judía (transmitida por vía materna como era lo habitual). La fatalidad de las leyes discriminatorias y la barbarie nazi, al mostrar un antisemitismo que se estimaba superado en el mundo occidental, parecen haber multiplicado el nacionalismo judío, que posee además una base territorial desde la que actuar. Nunca las tendencias universalistas se consolidaron como opción principal y por tanto el judaísmo se puede considerar una religión nacional, de las pocas que se mantienen en un mundo en el que la abrumadora mayoría de sus habitantes profesa alguna religión de tipo universalista.

4.12.5. GRANDES LÍNEAS HISTÓRICAS DE LA RELIGIÓN JUDÍA, 1: EL JUDAÍSMO HASTA EL CAMBIO DE ERA

La historia del judaísmo se conoce de un modo notable (a pesar de los problemas que presenta la Biblia en tanto que documento histórico), se puede rastrear durante tres milenios de un modo que resulta ejemplar, puesto que, además, su estudio ha sido y es dedicación de un número importante de notables especialistas. Haremos a continuación una presentación sintética del cambio en el judaísmo, conscientes de que la dinámica religiosa es fundamental en toda religión, pero que en muchos casos la falta de documentación impide calibrarla y tenerla en cuenta de modo adecuado (por lo que se suelen hacer síntesis atemporales que presentan las religiones en sus líneas principales de un modo teórico, a lo mejor alejadas de lo que fue la práctica real en algunos momentos).

La época preestatal se resume en el relato bíblico de los patriarcas, desde Abraham (fechable, en el caso de ser una figura histórica, en los albores del II milenio a.e.) hasta Moisés (siglos XIV-XIII a.e., aunque tampoco se puede asegurar su historicidad) y en el de la penetración en Palestina (si tal fue), que culminaría hacia el año 1000 a.e. con la consolidación del reino de David. Los israelitas sobreviven en una situación marginal frente a los grandes imperios de Mesopotamia (de donde míticamente proceden) y Egipto (donde míticamente sufren cautiverio). Las fuentes para el conocimiento de este periodo son muy problemáticas, puesto que la principal es un relato no histórico (el Pentateuco al que se añaden los libros de Josué y Jueces) y solamente hacia el final del periodo la arqueología puede suplir una visión excesivamente dependiente de una narración de tipo teológico, con diversos estratos de redacción, como hemos visto (además en muchas ocasiones la arqueología se interpreta desde miradas distorsionadas por lo que la Biblia cuenta).

En esta etapa la figura ejemplar (que algunos estiman puramente imaginaria) es Moisés, marca la inflexión entre la nebulosa etapa patriarcal y la históricamente contestable penetración en Palestina que se produce según el relato bíblico de la mano de Josué (muerto hacia el 1200 a.e.) y culmina hacia el 1030 con la unción monárquica de Saúl. Sea este relato bíblico plenamente histórico (lo que resulta muy dudoso) o una reelaboración que deja gran lugar para lo imaginario, estructuró las creencias judías (y luego cristianas) al plantear la consumación de la alianza con Yahvé en el Sinaí bajo la intermediación de Moisés y la progresiva toma de posesión de la tierra prometida a la muerte de éste. De tratarse de un hecho histórico, la entrada en Palestina de las tribus israelitas se produjo de modo progresivo, con asentamientos más antiguos en zonas marginales y con la toma del control de los mejores emplazamientos en una época muy cercana a la consolidación de la monarquía y de modo no siempre fácil (que ejemplifica el relato bíblico de la captura en 1050 a.e. del arca de la alianza, del trono de Yahvé y del cofre para guardar las tablas de la Ley y otros objetos cultuales, y su posterior recuperación).

En la época preestatal la religión israelita es una amalgama de cultos tribales de los que existen serias dudas sobre su carácter unitario. Es muy posible que la unificación completa se produjese solamente cuando se centralizó en Jerusalén el culto con David y Salomón y se completó el mestizaje entre pastores nómadas y poblaciones sedentarias cananeas conformando el «pueblo de Israel», y se comenzó a construir una identidad que pudo reelaborar antiguos relatos, motivos y figuras para dar explicación (y justificar) la posición preeminente del reino judío.

La época monárquica (1000-586 a.e.) se divide en dos grandes fases: la que corresponde al reino unificado, a la época de David (en torno al 1000-970 a.e.) y Salomón (970-931 a.e.), y la que corresponde a los reinos separados (desde 931 al 587).

La monarquía unificada es uno de los periodos de esplendor de la cultura judía y surge en un momento de vacío de fuerzas entre las potencias colindantes. Se instauran nuevas estructuras de poder tomadas en gran medida de los vecinos egipcios (aprovechando además la debilidad de éstos en el control sobre Palestina) que tienden a consolidar una pirámide en cuyo vértice superior está el rey que centraliza y unifica la vida política y religiosa en torno a Jerusalén convertida en la capital del reino. Se comienza a compilar el relato bíblico y se consolida el grupo sacerdotal segregado (con anterioridad cualquiera, ya fuera jefe de familia o de tribu, podía oficiar) que recae en los descendientes de Aarón (hermano de Moisés) y también, de un modo más

general, en la tribu de Leví (los levitas por lo menos ocuparán los cargos principales). Con Salomón y la construcción del templo se multiplica este fenómeno de institucionalización sacerdotal; a partir de ese momento serán los guardianes del templo y los encargados de realizar los sacrificios y de emitir oráculos. Tras una serie de enfrentamientos Salomón nombra al «sacerdote fiel» Sadoq cabeza de una estructura religiosa que se centraliza en Jerusalén y su templo (que percibe los diezmos de las cosechas). El paso más radical lo dará el rey Josías de Judá (640-609), que busca la supresión de los santuarios quedando como centro religioso central el templo de Jerusalén.

Corresponde esta actuación radical a la época de los reinos separados, que comienza en el año 931 a.e. con la división del reino a la muerte de Salomón entre sus hijos Roboam (rey de Judá con capital en Jerusalén) y Jeroboam I (rey de Israel, a partir de 880 a.e. su capital será Samaría). Ya desde el reinado de David surgieron personajes inspirados y críticos, los profetas, pero en la época de los reinos separados aumentan de modo notable. Aunque surgen por un elenco variado de causas, quizá la principal sea la reacción contra la estatalización. La estructura estatal conllevó una complejización del sistema social (materializada en levas, controles, sometimientos forzados, impuestos) que consolidó un nuevo sistema de desigualdades (rey-corte frente al pueblo) y preeminencias (sacerdotes del templo, por ejemplo) y a la par un malestar que encontró su vía de plasmación en el lenguaje religioso (el que podía ofrecer algún amparo frente al poder). Los profetas, críticos con los monarcas y los sacerdotes, intolerantes con el sincretismo, predican terribles castigos porque estiman que los judíos se han separado de la fe única en Yahvé. La coyuntura militar próximo-oriental terminó con el tiempo dando la razón a los catastrofistas; en 721 a.e. los asirios, en su consolidación del progresivo control de la costa mediterránea levantina, atacaron Samaría y acabaron con la independencia del reino de Israel, deportando al norte de Mesopotamia a muchos israelitas y asentando a no judíos en el antiguo reino de Israel. Casi siglo y medio después le llegará el turno al reino de Judá y a su capital, que será tomada por Nabucodonosor II (605-562), rey de Babilonia. La clase dirigente será deportada a Babilonia, el templo de Salomón será destruido y se producirá el final de la independencia política y del primer estado judío.

El exilio marca el comienzo de la diáspora (la dispersión), la necesidad de la adaptación de los judíos a ambientes muy diversos. Este judaísmo sin templo requiere un nuevo aglutinante que se materializa en la potenciación de los preceptos de la torá que en un entorno no judío actúa como medio de ahondar en unas señas de identidad segregadoras.

La circuncisión, el precepto sabático, las prescripciones alimenticias y de pureza van perfilando el abismo respecto de las normas de conducta de los vecinos. Comienzan a consolidarse los maestros de la ley (intérpretes y adaptadores de la Torá), pero también y como consecuencia del contacto con religiones no cananeas penetran en el judaísmo en una profundidad difícil de calibrar (depende en muchos casos de la postura que adopte el investigador) una serie de influencias nuevas (el dualismo quizá iranio, la angeología, la apocalíptica, la escatología).

La toma de Babilonia en 538 a.e. por Ciro de Persia (559-529 a.e.) marca un nuevo punto de inflexión en la situación judía. Se permite a los deportados volver a Palestina (aunque muchos no lo hicieron) y contruir un nuevo templo, pero no se les otorga un estado independiente. Los persas controlan la situación al aupar como interlocutor frente a la población judía al sumo sacerdote de Yahvé, que al no estar sometido al poder del monarca judío detenta una autoridad que va más allá de lo puramente religioso. Se conforma una teocracia en la que los sacerdotes del templo y en especial el sumo sacerdote aumentarán su poder, lo que provocará las críticas del profeta Malaquías (mediados del siglo V a.e.). En los años posteriores se van imponiendo la segregación matrimonial, la obligatoriedad del cumplimiento sabático y la consolidación del Pentateuco (Torá) con la categoría de norma legal.

El relevo de los soberanos persas por Alejandro Magno y sus sucesores no modificó la situación respecto de los judíos en un primer momento. El control de los lágidas (soberanos griegos de Egipto) sobre Palestina no conllevó una fuerte imposición religiosa; pero cuando el territorio pasó a la soberanía de los seléucidas (soberanos griegos de Oriente Medio) en el cambio de los siglos III al II a.e., la situación se modificó parcialmente. Parece potenciarse una helenización más profunda que es consecuente con la política de homogeneización religiosa que desean estos soberanos; con Antioco IV (175-164) la situación se torna grave puesto que se intenta imponer en el templo de Jerusalén un culto a Zeus olímpico (aspecto soberano del Dios griego, que implica su preeminencia sobre el resto de los dioses). La sociedad judía se debate entre la apertura a los modos de pensar el mundo «a la helena» (que los conectan con la cultura dominante del momento en todo el ámbito mediterráneo) y el mantenimiento de sus señas de identidad diferenciales, produciéndose un enfrentamiento interno, por lo menos a nivel de elites, que se manifiesta en los intentos de hacerse con el control del sumo sacerdocio y los puestos de poder entre el grupo helenizante, apoyado por el rey seléucida y el grupo anti-heleno.

La sublevación anti-seléucida de los Macabeos comenzó en el año 166 a.e. y terminará triunfando; la nueva potencia en auge, Roma,

impedirá el desarrollo de los reinos griegos (y sus veleidades expansivas y bélicas) de tal modo que la coyuntura internacional permitirá la consolidación de un estado judío independiente bajo la dirección de la dinastía asmonea y que durará hasta el año 63 a.e., en que el general romano Pompeyo tomará Jerusalén y Palestina *de facto* caerá en manos de Roma, aunque nominalmente se mantengan monarcas títeres como por ejemplo Herodes el Grande, un idumeo nombrado por Roma y que reinará en Judea del 37 al 4 a.e. y que construirá el gran templo de Jerusalén.

A partir del siglo II a.e. se produce una aculturación y un sometimiento que resulta más pesado a los judíos cuanto más refinados se vuelven los métodos de control por parte de las potencias dominantes (que culminan con el censo ordenado por el emperador Augusto), la presión impositiva extranjera se añade a la que ya existía (el diezmo del templo, sobre todo) y crea una insatisfacción que no se plasma tanto en la figura de profetas como en la esperanza mesiánica. Muchos judíos esperan la llegada de un mesías, un nuevo David que liberará al pueblo elegido, que no merece la opresión a la que le someten unos extranjeros que desprecian a Yahvé.

4.12.6. GRANDES LÍNEAS HISTÓRICAS DE LA RELIGIÓN JUDÍA, 2: EL JUDAÍSMO EN LA ÉPOCA DEL CAMBIO DE ERA

La opresión, la esperanza mesiánica y el descontento crearon una situación muy conflictiva que se plasmó en un judaísmo profundamente dividido, quizá desde una época ya antigua pero que en el momento del cambio de era se muestra como un mosaico del que no son, desgraciadamente, conocidas todo lo bien que desearíamos todas las piezas.

Por una parte están los grupos principales y más poderosos, que son dos, los saduceos y los fariseos. Los saduceos (*zedoqim* = del linaje de Sadoq) son la nobleza, tanto urbana como rural, entre la que se cuentan los altos sacerdotes del templo. Controlan el consejo judío (sanedrín) y por tanto el poder nominal de decisión (aunque el poder real lo detentan los romanos). Son defensores de la Torá escrita pero enemigos de la Torá oral y de los doctores fariseos, a los que niegan la capacidad plena de interpretar la Ley (que tendrían ellos y en particular el Sumo Sacerdote). Se enfrentan también a las novedades que se habían introducido en el judaísmo postexílico (mensajes apocalípticos, angelológicos y escatológicos: no creen en la resurrección) y a cualquier fuerza de índole desestabilizadora, como el profetismo y

sobre todo el mesianismo. Defienden el papel primordial del templo en la estructura religiosa judía. Al mismo tiempo, respecto de las influencias exteriores y para mantener su preeminencia, optaron por contemporizar con los poderes extranjeros, incluso hasta en las formas externas (se helenizaron profundamente en sus costumbres aunque lo intentasen disimular de cara a sus correligionarios).

Los fariseos, influyentes y más numerosos (contaban con el apoyo mayoritario del pueblo) se denominaban *hasidim* (hombres píos) y *perushim* (los segregados, de donde viene el término fariseo) y provienen del movimiento de los asideos que consolidó la independencia judía frente al poder seléucida. Defienden la importancia de la torá oral y del magisterio de los doctores de la ley, de un sistema de preceptos, prohibiciones y obligaciones común para todos los judíos. Creen en la resurrección de los muertos, en la esperanza de un futuro reino de Dios y en la venida del mesías. Su enfrentamiento con los saduceos les llevó paulatinamente a separarse de la infraestructura del templo, lo que les dará una enorme baza cuando éste desaparezca, puesto que ya tenían puestas las bases de un judaísmo que podía prescindir (como durante el cautiverio de Babilonia) tanto de la tierra prometida como del templo.

Los grupos minoritarios son más numerosos, aunque tienen mucho menos poder e influencia. Los zelotas eran contrarios a cualquier potencia extranjera que obligase a dar culto a Dioses diferentes de Yahvé. Este celo religioso se materializaba en un rechazo radical hacia cualquier poder extraño que intentase controlar la sagrada tierra prometida. Para ellos el reino de Dios era incompatible con cualquier otra dominación, por lo que se enfrentaban al pago de impuestos diferentes de los judíos o al control extranjero por medio del censo. Esperaban que la situación de sometimiento a Roma fuese transitoria, puesto que creían en la llegada de un mesías guerrero que los liberaría. Actuaban contra los romanos, cuando podían, de modo violento (las autoridades de Roma los llaman ladrones) y algunos (los sicarios) optaban por métodos de tipo terrorista. Tras el fracaso ante el poder romano optaron por incluirse en el fariseismo dominante dirigiendo su celo extremista hacia otros territorios menos comprometidos, como ejemplifican las palabras del rabino Jehoshua ben Leví: «No hay para Ti hombre libre salvo el que se entrega al estudio de la torá».

Por su parte los esenios eran un movimiento de cierta envergadura que no parece que pueda ser circunscrito a una comunidad única (por tanto no pueden reducirse al grupo de Qumrán). Predican un mensaje apocalíptico, crean comunidades segregadas y quizá participaron (por lo menos a título personal) de modo activo en las vicisitu-

des de Palestina (por ejemplo, Juan el esenio muere en el 66 luchando contra los romanos).

La comunidad (*yahad*) de Qumrán era un grupo escindido hacia el 130 a.e. y exterminado por los romanos en el 68; a ellos se debe la célebre biblioteca oculta en las cuevas de Qumrán y que forma la parte más sustancial de los manuscritos del Mar Muerto. El peligro del que se quiso preservar a esta literatura sagrada fue de un calibre tal que nadie debió sobrevivirle, puesto que la comunidad no recuperó los escritos, que por tanto se han conservado hasta nuestros días y han sido reencontrados a partir de los años cincuenta del siglo XX. Eran un grupo específico y marginado voluntariamente del resto del judaísmo (mantenían el calendario anterior a la reforma del siglo II y tenían prohibido el contacto común con el resto de los judíos), se denominaban hijos de la luz y basaban su ideología en una autoidentificación como elegidos y predestinados por la divinidad. Eran apocalípticos: esperaban la llegada del fin del mundo (preludiado por la aparición de un mesías doble, uno sacerdotal y otro militar) en el que los justos obtendrían el pago de sus buenas acciones. Defendían una visión profundamente dualista en la que los extraños a la comunidad eran señalados como hijos de las tinieblas, mientras que los miembros del grupo se consideraban seguidores de los ángeles de la luz. Belial, el príncipe de las tinieblas, buscaba por todos los medios tentar a los justos para apartarlos del camino correcto, por lo que llevaban una estricta vida ascética. Estaban jerarquizados y sometidos a un consejo de doce laicos y tres sacerdotes; la vida cotidiana se regía por estrictas reglas que incluían un duro código de penas y castigos contra los infractores y todo se tenía en común recibiendo cada cual según lo que los responsables estimaban que se adecuaba a sus necesidades. El combate escatológico que esperaban lo exponen de modo contundente en uno de sus documentos más fascinantes: la *Regla de la Guerra*; todos los enemigos ancestrales de Israel se confabularán en un enfrentamiento definitivo:

> El primer ataque de los hijos de la luz será lanzado contra el lote de los hijos de las tinieblas, contra el ejército de Belial, contra la tropa de Edom y Moab y de los hijos de Amón y la tro[pa de... y de] Filistea y contra las tropas de los Kittim [...] y Asur y [quienes les ayudan de entre los impíos] de la alianza. Los hijos de Leví, los hijos de Judá y los hijos de Benjamín, los exiliados del desierto, guerrearán contra ellos [...] contra todas sus tropas, cuando los hijos de la luz exiliados en el desierto de los pueblos retornen para acampar en el desierto de Jerusalén. Y después de la guerra subirán de allí [...] Y a su tiempo saldrá con gran furia para guerrear contra los reyes del norte, y su cólera exterminará [... Se]guirá un tiempo de salvación para el pueblo de Dios y un periodo de dominio para todos los hombres de su lote

> y de destrucción eterna para todo el lote de Belial. Habrá pánico grande entre los hijos de Jafet y caerá Asur, y no habrá socorro para él; el dominio de los Kittim se acabará, siendo abatida la impiedad sin que quede un resto y no habrá escape [para los hijos de las tinieblas [.... y los hijos de la jus]ticia resplandecerán en todos los confines de la tierra, irán alumbrando hasta el final de todos los tiempos de tinieblas; y en el tiempo de Dios su grandeza excelsa brillará durante todos los tiempos eternos para paz y bendición, gloria y gozo y largos días para todos los hijos de la luz. Y en el día en el que caigan los Kittim habrá un combate y una destrucción feroz ante el Dios de Israel, pues éste será el día fijado por él desde antiguo para la guerra de exterminio contra los hijos de las tinieblas. En este (día) se enfrentarán para gran destrucción la congregación de los Dioses y la asamblea de los hombres. Los hijos de la luz y el lote de las tinieblas guerrearán juntos por el poder de Dios, entre el grito de una multitud inmensa y el clamor de los Dioses y de los hombres, en el día de la calamidad. Será un tiempo de tribulación para todo el pueblo redimido por Dios. De todas sus tribulaciones, ninguna será como ésta, desde su aceleración (?) hasta que se complete la redención eterna.

Otro grupo, aunque no exactamente religioso, eran los no cumplidores, que se definen en la negación a someterse a los preceptos y a ofrecer el diezmo de sus productos al templo. Eran impuros, tanto ellos como sus cosechas, que un judío cumplidor no podía consumir. A pesar de todo parecen no haber sido radicalmente excluidos de las fiestas judías, aunque se requería una purificación especial a los que les hubiera tocado. Es probable que de este grupo, de un volumen difícilmente cuantificable, surgiesen numerosos cristianos.

El último grupo judío, ya del siglo I, son los judeo-cristianos, que si bien presentan parecidos puntuales con alguno de los anteriores (y en particular con los de Qumrán) también se destacan por sus notables particularidades. El mensaje que defienden no es ascético ni segregacionista ni purista (bien diferente del predicado en la comunidad de Qumrán), y tampoco es violento (por lo que se diferencia del de los zelotas) ni legalista (no aceptan el valor normativo de la Torá como los fariseos) ni sacerdotal (es profético y contrario a la preeminencia absoluta del templo, lo que los enfrentaba a los saduceos).

4.12.7. GRANDES LÍNEAS HISTÓRICAS DE LA RELIGIÓN JUDÍA, 3: EL JUDAÍSMO SIN TEMPLO

La revuelta situación que ejemplifica la diversidad de grupos en pugna en la época del cambio de era llegó a su paroxismo con la insurrección general anti-romana que se conoce como Primera Guerra Judaica (66-73) y que tiene su hito principal en la toma y destrucción de Jerusalén

y del templo por Tito, general romano, hijo del emperador Vespasiano y futuro emperador. La guerra terminó con la toma de Masada en el 73 por los romanos y se saldó con más de medio millón de muertos, el sometimiento de Judea y el desmantelamiento de la infraestructura del templo que quizá se simboliza en el gran candelabro cultual de siete brazos (*menorá*) que paseó Tito en el año 71 en su triunfo en Roma y que quedó inmortalizado en el arco que se alzó en su honor (ilustración 49). Medio siglo después se produjo un nuevo levantamiento anti-romano liderado por el supuesto mesías Bar Kochba, la Segunda Guerra Judaica (132-135), que se saldó con una intervención romana aún más sangrienta y la helenización de Jerusalén, transformada en una ciudad a la romana y rebautizada como Elia Capitolina (e incluso prohibida a los judíos durante un tiempo). Para el poder romano la actitud de los judíos resultaba incomprensible y las razones religiosas que subyacían en el rechazo a la autoridad imperial eran malinterpretadas. Dado lo sensible de la posición geoestratégica de Palestina, baza fundamental en la consolidación del poder de Roma tanto en Egipto (granero principal del imperio) como en Siria, y demasiado cercana a uno de los límites más conflictivos del imperio, resultaba imposible de aceptar, para las autoridades romanas, cualquier actitud que pudiera poner en duda su soberanía.



49. Arco de Tito (Roma). *Menorá* transportada como trofeo (caras reconstruidas) en el triunfo de Tito en Roma.

La destrucción del templo creó una nueva situación en la que los saduceos (la elite judía) y en especial los sacerdotes habían perdido su punto referencial; el relevo fue tomado por los únicos capaces de ofrecer una alternativa diferente a la destrucción cultural o la completa asimilación con la cultura helenístico-romana: los fariseos.

Se crea una nueva estructura religiosa judía centrada en la sinagoga como lugar de reunión y oración, que puede edificarse en cualquier lugar donde haya una comunidad consolidada y que se convierte en el equivalente (aunque en un marco estallado) de lo que era el templo de Jerusalén. Otro pilar del nuevo judaísmo lo forma el rabinado fariseo, los doctores de la ley, nuevos sacerdotes que consolidan la sucesión tras la destrucción del templo al constituir un nuevo sanedrín y la primera escuela rabínica en Yabné (Jamnia en griego). Pero el pilar principal de la religión judía será a partir del año 70 la Torá como ley de cumplimiento inexcusable. Los rollos de la Torá son el altar, el estudio de la Torá, la oración y las acciones correctas, el sustituto del templo. Se fija definitivamente el canon bíblico y se consolida un judaísmo capaz de mantener el mensaje nacional a pesar de la pérdida del templo y la tierra prometida, a pesar de ver cercenadas las raíces materiales de la identidad religiosa.

El judaísmo posee unas nuevas señas identificativas que permiten que se mantenga su cultura a pesar de la dispersión (desde la India hasta la Península Ibérica) y a pesar de la sumisión a poblaciones con poderes políticos y religiones muy diferentes y a veces hostiles. La Torá marca el ritmo de una vida sometida a centenares de prohibiciones, prescripciones y preceptos, pero que ofrece, como contrapartida, el marco psicológicamente reconfortante del cumplimiento de la que se estima ley de Dios y del arropamiento por una comunidad compacta de co-religionarios. La vida está regulada, ritmada y sometida a un tiempo sagrado (el calendario se computa teniendo en cuenta los movimientos de la luna y el sol) jalonado de fiestas (*Pessah* —pascua—, *Shavuot* —pentecostés—, *Rosh Hashana* —fiesta del nuevo año—, *Yom Kippur* —día del gran perdón—, *Hannukkah* —fiesta de la dedicación—, entre las principales), ritos de paso (destaca la iniciación, consistente en el paso a la condición de *Bar* (luego también *Bat*) *Mitvah* —madurez religiosa y sujeción a los preceptos que se produce a los trece años—) y por el retorno semanal del *shabbat*.

Pero esta vida regulada y tranquila desde el punto de vista religioso conllevaba hasta en los momentos más favorables el germen de la inseguridad, puesto que, como hemos visto, se basaba en una autosegregación que podía ser malinterpretada. Las disposiciones bizantinas, el llamado pacto de Omar (que prohibía a los judíos en el territorio

controlado por el islam el proselitismo, la construcción de sinagogas y el servicio en la administración), las prácticas segregatorias tanto de las autoridades católicas como de las protestantes, las locuras colectivas como el *pogrom* de los años 1348-1350 (se aniquila cerca de 300 comunidades en Europa central, lo que determinó la dolorosa y forzada emigración hacia Polonia y Europa oriental) o la expulsión violenta de Sefarad (España-Portugal) en 1492 y 1497 demuestran que la posición de los judíos nunca era segura.

4.12.8. EL JUDAÍSMO EN EL MUNDO ACTUAL

Los cambios de mentalidades fraguados en el siglo XVIII y materializados en las revoluciones americana y francesa modificaron el marco convivencial. Al instituirse la igualdad de todos los hombres ante las leyes y al instaurarse sistemas políticos laicos se redimensionaron las situaciones discriminatorias de las minorías y en particular la de los judíos. Como adaptación a ese cambio se fue consolidando un judaísmo ilustrado (*haskala*) que tiene como figura precursora y ejemplar a Moisés Mendelssohn (1729-1786), que planteó nuevas posturas antidogmáticas y racionalistas aunque sin renunciar a la observancia fiel.

Otra respuesta ante este reto de modernidad fue la secularización; muchos judíos negaron no solamente la observancia sino también la propia herencia cultural, demasiado difícil de deslindar de la religiosa. Intelectuales de origen judío como Marx o Freud potenciaron un pensamiento formalmente libre de la divinidad, aunque a la postre no se desvincularon totalmente de la ideología religiosa. Por ejemplo la esperanza marxista del advenimiento de una perfecta edad de oro (la sociedad sin clases) entronca directamente con la esperanza mesiánica omnipresente en el judaísmo desde el siglo II a.e. y muchas posiciones de Freud (como las expresadas en *Tótem y tabú,* son incomprensibles sin el peso de la herencia religiosa (y su lucha interior contra ella).

El nacionalismo del siglo XIX influyó también en el judaísmo, consolidándose una opción que buscaba después de casi dos mil años concentrar en un territorio a la dispersa nación sin patria; el sionismo, si bien se sustenta en su origen en un anhelo religioso, presenta rasgos seculares que son primordiales (en muchos casos los dirigentes sionistas utilizaron la religión como pretexto para consolidar su posición y justificar sus acciones a pesar de no ser creyentes o de ser ateos).

La cuarta respuesta a la modernidad la ejemplifican los ortodoxos, que niegan justamente el marco teóricamente igualitario propugnado por los estados laicos, justamente porque propicia la conversión de la religión en una mera difusa seña de identidad individual.

Pero el impacto de la modernidad es inseparable de su quiebra, que resulta más que ejemplar en el caso judío. El terrible exterminio de un tercio de la población judía diseñado por las autoridades nazis ha incidido profundamente en el judaísmo actual, marcando un hito en la aberración humana, más doloroso por cuanto se realizó en una época y un territorio inesperados, en plena contemporaneidad, cuando se creían consolidados en Europa los derechos de las minorías a su propia identidad. El holocausto, la *shoah* (devastación, aniquilación) de seis millones de judíos arrasó al judaísmo centroeuropeo y modificó completamente el mapa de localización de judíos en el mundo.

País	Población actual	Población pre *shoah*	Exterminados
Polonia	10.000	3.275.000	3.000.000
Rumanía	12.000	800.000	265.000
Letonia	11.000	100.000	85.000
Lituania	7.000	160.000	135.000
Alemania	63.000	370.000	125.000
Austria	8.000	180.000	70.000
Hungría	100.000	440.000	300.000
Chequia/Eslovaquia	6.000	360.000	280.000
Rusia	400.000 (600.000)	1.000.000	1.200.000*
Ucrania	180.000 (450.000)	1.700.000	
Bielorusia	100.000	400.000	
Francia	610.000	270.000 1946: 180.000	83.000
Holanda	33.000	115.000	106.000
Grecia	5.000	75.000 1946: 10.500	65.000
Italia	33.000	50.000 1946: 52.000	7.500
Bélgica:	33.00	45.000	24.000
Ex Yugoslavia			60.000
Suiza	19.000	20.000 1946: 35.000	
Gran Bretaña	310.000		
Suecia	18.000		
España	12.00	5.000 1946: 3.500	

* Exterminados en URSS bajo control alemán

Cuadro 9. Población judía actual en Europa (e impacto de la *shoah*).

El genocidio, como terrible modelo, ha debilitado las opciones contemporizadoras y ha consolidado la fuerza moral de las posiciones ortodoxas, ha roto el hechizo de la racionalidad y la modernidad a la par que ha granjeado para los judíos una popularidad indudable a escala mundial que no ha conseguido minar completamente las actuaciones prepotentes de algunas autoridades del estado de Israel y la terrible desposesión a que se han visto sometidos los palestinos desde hace más de medio siglo.

La fundación del estado de Israel en 1948 y su consolidación tras las guerras de 1948, de los Seis Días (en 1967) y del Yom Kippur (en 1973) ha resultado un hito histórico que configura el judaísmo actual como bicéfalo, el judaísmo en Israel (donde se otorga la nacionalidad a toda persona judía, venga de donde venga) y el que vive fuera de los límites del estado nacional judío. Entre los judíos que viven fuera de Israel hay dos grandes colectividades diferenciadas: por una parte están las comunidades de las diásporas antigua y medieval (del Viejo Mundo) y por otra las de la segunda diáspora (el desplazamiento de numerosos judíos fuera de Europa, especialmente a Estados Unidos, desde mediados del siglo XIX a mediados del XX). El judaísmo europeo es notable en Francia (París, con más de 300.000 judios, es la única ciudad europea que se contabiliza entre las diez con más judíos en el mundo), y destacable en Rusia a pesar de la fuerte emigración reciente (en la antigua Unión Soviética llegó a haber cerca de dos millones de judíos a los que se ponían numerosas trabas para que no emigraran). También resulta destacable otro fenómeno de emigración a gran escala, en este caso producido como resultado de las guerras árabe-israelíes, y que abarca al territorio de la diáspora antigua (y que afecta, además, de modo particular a poblaciones sefarditas): la emigración desde países musulmanes (especialmente del arco sur del Mediterráneo). Egipto, que llegó en el cambio de era a contar con una población judía estimada en un millón de personas (la mayor fuera de Palestina), y que tenía en 1948 unos 80.000 judíos, no cuenta en la actualidad más que con un centenar; en Libia se pasó de 38.000 en 1948 a una cantidad inferior al centenar en la actualidad; en Túnez, de 105.000 en 1955 a 1.500 hoy; en Argelia, de 140.000 en la fase final de la colonia francesa (muchos colaboraron con la metrópoli y se repatriaron, un fenómeno a añadir a la creación del estado de Israel para entender estos datos en el Magreb) a 1.000 en la actualidad; en Marruecos, de 200.000 en 1950 a unos 7.000 en la actualidad. En ciertas zonas de Oriente Medio, como Turquía o Irán, donde la diversidad religiosa ha sido históricamente más común, y que no han tenido fuertes procesos coloniales ni guerras directas con Israel, aunque

menguadas, siguen manteniéndose poblaciones judías; por ejemplo, en Turquía de los 75.000 judíos de 1937 se ha pasado a 25.000. En otros territorios la emigración judía ha sido completa (en particular en los que han tenido fuertes enfrentamientos con el estado judío). Un caso particular de emigración la han protagonizado los judíos etíopes (*falashas*), que presentan diferencias tanto en las prácticas como en el aspecto físico y que sufrieron discriminaciones en Israel que estimaron vehiculadas por presupuestos racistas.

El judaísmo de la segunda diáspora es todavía en la actualidad el más numeroso. El país del mundo con mayor número de judíos es Estados Unidos (con más de 5,6 millones), la ciudad en la que viven un mayor número de judíos en el mundo es Nueva York (con 2 millones, seguida de Tel Aviv, con 1,9 millones). Se trató de un movimiento de población que en un siglo movió a más de un tercio del judaísmo mundial (en su gran mayoría centro-europeos). En 1800 había un centenar de judíos en Estados Unidos, y eran 100.000 en 1855, 300.000 en 1880; millón y medio con el cambio de siglo, dos millones y medio en 1924 y más de 6 millones en 1970 (a partir de esta fecha se ha producido un lento descenso como resultado de la emigración a Israel). Otros países con un número destacable de judíos son Canadá (360.000), Argentina (en torno a un cuarto de millón), Brasil (85.000), México (40.000), Uruguay (25.000), Chile (25.000), Venezuela (20.000), y fuera de América, Australia (95.000) o Sudáfrica (100.000).

Pero el país en el que el dinamismo estadístico es más notable es Israel. Aglutina en la actualidad a 4,8 millones de judíos en una progresión extraordinaria y que explica los problemas territoriales (de percepción pero también de control) que caracterizan el conflicto en Palestina. En 1922 había 84.000 judíos en la zona; en 1980 concentraba el 25% de la población judía mundial y veinte años después el porcentaje ronda el 38% y sigue creciendo. Lo específico de Israel es que los judíos no son una minoría (como en el resto del mundo) sino que suponen el 81% de la población.

Si desde el punto de vista estadístico algo caracteriza a la población judía en el último siglo y medio ha sido su notable movilidad, que no tiene comparación con lo ocurrido en ninguna otra religión.

Pero, además de la diversidad de localización y la bicefalia, el judaísmo actual está dividido desde el punto de vista ideológico, con grupos de presión diferentes que tienden a la autoidentificación y a la potenciación de las características segregadoras (algunos analistas estiman que se puede llegar a una separación cismática por parte de algunos radicales ortodoxos).

Si exceptuamos a los grupos minoritarios (los caraítas, por ejemplo, son menos de 10.000 en la actualidad tras las persecuciones de los cruzados y de sus correligionarios que los segregaron y maltrataron desde antiguo por negar el valor de la Torá oral) y soslayamos las diferencias entre *sephardim* (sefarditas, que siguen el rito español y de los que algunos mantienen el ladino o sefardí como lengua vehicular y que son unos 3 millones) y *ashkenazim* (centroeuropeos que siguen el rito alemán; algunos mantienen como lengua vehicular el yidish y son en torno a 10 millones), las corrientes ideológicas dentro del judaísmo contemporáneo (en una taxonomía siempre discutible al englobar individualidades con sus particularidades y diversidad) configuran tres grupos: ortodoxos, conservadores y liberales.

Los ortodoxos no son en absoluto un grupo compacto y tienden a decantarse por opciones diferentes respecto de cuestiones delicadas (la construcción del templo, el sionismo, la custodia de los lugares santos, los pactos de gobierno en Israel, la prohibición o no del deporte en la educación, la política de pactos con los palestinos). Son una opción minoritaria en el judaísmo mundial (en torno al 15%). Tienen grandes privilegios en Israel, donde detentan la celebración de las ceremonias principales (los casamientos por ejemplo) y poseen los medios de presionar al gobierno para obligar al cumplimiento de la ley religiosa (por ejemplo impidiendo el tráfico de autobuses públicos en sábado en Jerusalén). Siguen de modo estricto la Torá y la interpretación rabínica sometiéndose a todas las prescripciones, preceptos y prohibiciones consolidadas desde comienzos de la era. Tienden a la segregación, incluso vestimentaria, utilizando como seña de identidad el traje negro, de origen polaco, ya que los judíos ortodoxos son mayoritariamente askenazíes (centroeuropeos). Hay diferencias dentro de la ortodoxia incluso en lo que a este tema se refiere, puesto que los judíos sefarditas son más tolerantes frente a la vestimenta pero muy tradicionales en muchas costumbres. Algunos grupos ultraortodoxos tienen tendencias radicales y violentas contra los que no se comportan como ellos, y no solamente contra cristianos o musulmanes sino también contra judíos poco cumplidores (con el precepto sabático, por ejemplo) y se sienten amparados por la Torá en sus acciones.

Frente a los ortodoxos, los judíos conservadores tienen una posición más flexible. Permiten la crítica textual bíblica (práctica que los ortodoxos aborrecen) siempre que no se toquen puntos estimados como esenciales en la revelación y que se consolide un mejor conocimiento del judaísmo y una comprensión más correcta del texto bíblico. Intentan conservar del pasado lo máximo dentro de los límites de mitigar comportamientos aberrantes (por ejemplo son laxos en el pre-

cepto sabático si estiman que el mal acarreado por su incumplimiento es mayor que el beneficio alcanzado). Tienen una posición más flexible que los ortodoxos respecto de las normas alimentarias (puede que no separen estrictamente las vajillas entre las destinadas a carne y las usadas para la leche o sean laxos en el consumo de comida no *kosher*) y del papel de la mujer (hay mujeres rabinas conservadoras desde 1985). Quizá la mayor debilidad del judaísmo conservador es que, al no poseer unos límites conceptuales definidos, no disfruta de la seguridad interpretativa de los ortodoxos.

Por último los liberales o reformistas son racionalistas, buscan adaptar el judaísmo al mundo moderno de un modo completo, aceptando el contexto laico de los estados en los que viven y la moral común, haciendo del judaísmo una práctica privada que no presente la mínima carga de autosegregación. Aceptan la moral sexual, matrimonial y reproductiva del resto de la población, tratan la herencia judía como una contingencia histórica, adoptan los modos de pensamiento habituales sustentados en los avances de la ciencia (respecto al evolucionismo o a la crítica literaria, por ejemplo). Dudan por tanto del carácter revelado de la Torá y del papel interpretador primordial de los rabinos (además aceptan el rabinado femenino desde 1972), no diferenciándose en su forma de entender el mundo y de vivir la vida de sus convecinos no judíos. Esta tercera opción del judaísmo, que tiene paralelos también en el cristianismo o el islam, por medio de la secularización de las actitudes vitales convierte en indistinguibles a judíos, cristianos o musulmanes, y su religión, aunque esté presente en el interior recóndito de las creencias personales, no se evidencia en las actitudes exteriores.

Quedan por tener en cuenta a los judíos sociológicos o culturales, difíciles de cuantificar (en algunas estadísticas no se les tiene en cuenta como judíos). Al aceptar los matrimonios mixtos sin conversión, puede ser percibida su descendencia como no judía por sus propios parientes. No son practicantes ni cumplidores, no entienden los textos sagrados más que en su valor cultural y en general no incluyen el judaísmo entre sus señas de identidad fundamentales (para ellos puede ser menos importante ser tenidos por judíos que gozar de libertad para enfrentar elecciones personales como el matrimonio o la sexualidad), aunque la herencia emocional y simbólica judía pueda impregnar sus modos de entender el mundo.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA DEL BLOQUE 4

1) *Religiones indoeuropeas*

La óptica de estudio de las religiones indoeuropeas se modificó radicalmente con los trabajos de Georges Dumézil, que aunque muy criticados (y criticables en algunos aspectos) mantienen su interés e importancia, su obra es muy extensa y en buena parte ha sido traducida al español: *Los dioses de los indoeuropeos*, Barcelona, 1970 (París, 1952), edición renovada *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, 1999 (París, 1977); *El destino del guerrero*, México, 1971 (París, 1969, París, ²1985); *Mito y epopeya* I, Barcelona, 1977 (París, 1968), II-III, México, 1996 (París, 1971, 1973); *Del mito a la novela. La saga de Hadingus y otros ensayos*, México, 1973 (París, 1970); *La cortesana y los señores de colores*, México, 1989 (París, 1983); *Nostradamus, Sócrates*, México, 1989 (París, 1984); otros trabajos recientes no traducidos son: *Mariages indoeuropéens*, París, 1979; *Apollon sonore*, París, 1982; *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, París, 1985. Una introducción en español al método dumeziliano aparece en J. Scheid, *La religión en Roma*, Madrid, 1991 (Roma, 1983), 69-91; más desarrollado y con textos M. García Quintela, *Georges Dumézil*, Madrid, 1999; sobre la polémica ideológica en torno al autor: M. García Quintela, «¿Historia de la historiografía o caza de brujas?: el caso Dumézil», *Historia y Crítica* III (1993), 139-161, y la edición recopilatoria general de las contribuciones de García Quintela en francés: *Dumézil. Une introduction*, Crozon, 2001. Introducciones sintéticas sobre la religión de los indoeuropeos aparecen en: R. Boyer, en J. Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado* II, 19-39; B. Lincoln y C. S. Littleton, en *Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed.), vol. 7, 190-213, o E. Campanile, en G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni* I, 569-586. También interesan los estudios de temas indoeuropeos comparados en B. Lincoln, *Myth, Cosmos and Religion. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Harvard, 1986; *Death, War and Sacrifice*, Chicago, 1991; J. Puhvel, *Comparative Mythology*, Baltimore, 1987, o J. G. Oosten, *The War of the Gods: The Social Code in Indo-European Mythology*, Londres, 1985. Clásico es É. Benveniste, *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, 1983 (París, 1969). La religión de los tracios aparece esbozada en F. Diez de Velasco, «La religión de los tracios», en J. M. Blázquez y otros, *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid, 1994, 571-580 (con más bibliografía). Sobre la religión de los escitas, G. Dumézil, *Escitas y osetas*, México, 1989 (París, 1978).

Un aproximación a las religiones precristianas de Europa: K. Dowden, *European Paganism*, Londres, 2000; sobre las religiones antiguas: B. Descouleurs y R. Nouailhat (eds.), *Approches des religions de l'antiquité*, París, 2000; Y. Lehman (dir.), *Religions de l'antiquité*, París, 1999.

2) *La religión de los baltos*

Los estudios de H. Biezais («Baltische Religion», en A. Ström y H. Biezais, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart, 1975, 307-384; o en *Encyclopedia of Religion* [M. Eliade, ed.], vol. 2, 49-54), M. Gimbutas (*Baltic and*

Slavic Mythology, Indiana, 1989; o en J. Ries [ed.], *Tratado de antropología de lo sagrado* II) o P. Jouet (*Religion et mythologie des baltes*, Milán-París, 1989) son fundamentales. Completamente renovador es el trabajo de A. J. Greimas, *Des dieux et des hommes. Études de mythologie lithuanienne*, París, 1985; en español, F. Diez de Velasco, «La religión de los baltos», en J. M. Blázquez y otros, *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid, 1994, 556-568 (con más bibliografía); más reciente, E. Campanile, en G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni* I, 599-604.

3) *La religión de los celtas*

En español se pueden consultar las introducciones de M. Green, «La religión celta», en M. Almagro Gorbea (ed.), *Los Celtas, Hispania y Europa*, Madrid, 1993, 451-475 (con extensa bibliografía solamente para los celtas antiguos); de F. Le Roux en H.-C. Puech (ed.), *Historia de las religiones* Siglo XXI, vol. III, 109-184 (incluye datos de los celtas insulares medievales), y las contribuciones de F. Marco y G. López Monteagudo en J. M. Blázquez y otros, *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid, 1994, 313-400/421-488 (con bibliografía); también E. Campanile, en G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni* I, 605-634. Sobre los druidas J. Markale, *Druidas*, Madrid, 1989 (París, 1985), aunque son preferibles M. Green, *Exploring the World of the Druids*, Londres, 1997 (con interesantes capítulos sobre el neodruidismo contemporáneo), o en la órbita dumeziliana F. Le Roux y C. Guyonvarc'h, *Les druides*, Rennes, 1986; de estos autores también *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indoeuropéenne*, Rennes, 1991. También P. Mac Cana en *Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed.), vol. 3, 148-166; *Celtic Mythology*, Londres, 1983; M. Green, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, Londres, 1992, o J. de Vries, *La religion des Celtes*, París, 1963 (Stuttgart, 1961), entre otros. Sobre la mitología céltica se ha traducido al español el clásico de H. d'Arbois de Joubainville, *El ciclo mitológico irlandés y la mitología céltica*, Barcelona, 1981 (París, 1890), y M. Green, *Mitos celtas*, Madrid, 1995 (Londres, 1993). Sobre los Dioses célticos y prerromanos de la Península Ibérica destacan las investigaciones de J. M. Blázquez, desde *Religiones primitivas de Hispania*, Madrid, 1962, a *Religiones, ritos y creencias funerarias de la Hispania Prerromana,* Madrid, 2001, pasando por *Religiones de la España antigua*, Madrid, 1991, y las de F. Marco (recogidas en la contribución citada al principio del apartado); también resultan accesibles los trabajos de recopilación de R. Sainero (*Los grandes mitos celtas y su influencia en la literatura*, Barcelona, 1988; *La huella celta en España e Irlanda*, Madrid, 1987; *Leyendas célticas*, Madrid, [2]1990; *Libro de las invasiones*, Madrid, 1988; *Sagas celtas primitivas*, Madrid, 1993) o la edición de *Mabinogion* de V. Cirlot (Barcelona, 1986); en general, R. Sainero, *Diccionario Akal de mitología céltica*, Madrid, 1999.

4) *La religión germana y escandinava*

Sobre fuentes, H. Beck, D. Ellmers y K. Schier (eds.), *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*, Berlín, 1992 (con bibliografía).

Los estudios de R. Boyer (*Le monde du double. La magie chez les anciens Scandinaves*, París, 1986; *Yggdrasill. La religion des anciens Scandinaves*, reed. París, 1992, o en J. Ries [ed.], *Tratado de antropología de lo sagrado* II, 231-269) son fundamentales. La síntesis más completa es la de J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 vols., Berlín, ²1956-1957, también en H.-C. Puech (ed.), *Historia de las religiones* Siglo XXI, vol. III, 66-108. Las aportaciones de G. Dumézil: *Los dioses de los germanos*, México, 1973 (París, 1959), y *Loki*, París, 1984 (París, ¹1948), son fundamentales; también *Mythes et dieux des Germains*, París, 1939 (no superado el cap. V, «Conflits d'âges et migrations», 65-78). También F. Diez de Velasco, «La religión de los germanos y escandinavos», en J. M. Blázquez y otros, *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid, 1994, 503-543 (con más bibliografía), P. Lanceros, *El destino de los dioses: interpretación de la mitología nórdica*, Madrid, 2001; o E. Campanile en G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni* I, 635-668. En español, también se pueden consultar, a pesar de su carácter introductorio, R. I. Page, *Mitos nórdicos*, Madrid, 1992 (Londres, 1990), o E. Mogk, *Mitología nórdica*, Barcelona, 1932 (preferible *Germanische Religionsgeschichte und Mythologie*, Berlín, ³1927). Algunos textos literario-religiosos escandinavos han sido traducidos por E. Bernárdez, *Snorri Sturluson. Textos mitológicos de las Eddas*, Madrid, 1982, o L. Lerate, *Edda menor*, Madrid, 1988; *Edda mayor*, Madrid, 1988.

5) *La religión de los eslavos*

Entre las contribuciones de M. Gimbutas destaca *Baltic and Slavic Mythology*, Indiana, 1989. También R. Boyer, en J. Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado* II, 273-301; M. Znayenko, *The Gods of the Ancient Slavs*, Ohio, 1980, y en español F. Vyncke, en H. C. Puech (ed.), *Historia de las religiones* siglo XXI, vol. III, 1-30, o F. Diez de Velasco, «La religión de los eslavos», en J. M. Blázquez y otros, *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid, 1994, 543-556 (con más bibliografía); también E. Campanile, en G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, I, 587-598, o B. Rybakov, *Le paganisme des anciens slaves*, París, 1994.

6) *La religión griega*

Para el estudio de la religión griega se cuenta con dos instrumentos privilegiados como son la revista *Kernos* (Atenas-Lieja 1, 1988 ss., con referencia a las novedades bibliográficas) y la base de datos *Mentor, Guide bibliographique de la religion grecque* (versión en papel A. Motte y otros [eds.], Lieja, vol. 1, 1992; vol. 2, 1998). En español se pueden consultar las excelentes introducciones de L. Gernet y A. Boulanger, *El genio griego en la religión*, México, 1960 (París, 1932); J. P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, 1991 (traducción de la contribución a *ER*), o F. Vian, en H.-C. Puech (ed.), *Historia de las religiones* Siglo XXI, vol. II, 238-347; también J. García López, *La religión griega*, Madrid, 1975. La obra monumental sigue siendo M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Múnich, 2 vols.,

1961-1967 (1941-1950), y la más aprovechable y puesta al día W. Burkert, *Greek Religion*, Harvard, 1985 (Stuttgart, 1977) (con bibliografía); también I. Chirassi, *La religione in Grecia*, Roma, 1983. Más recientes e introductorios L. Bruit y P. Schmitt, *La religion grecque*, París, 1989 (síntesis muy clara), y P. Scarpi y G. Sfameni Gasparro, en G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni* I, 265-330 y 409-454; J. Bremmer, *Greek Religion*, Oxford, 1994; también R. Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford, 1996; S. Price, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge, 1999; V. Pirenne-Delforge, «Religion grecque», en Y. Lehman (dir.), *Religions de l'antiquité*, París, 1999, 77-175. Son destacables las contribuciones traducidas al español de L. Gernet (*Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, 1980, París, 1968), J. P. Vernant (por ejemplo *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1983, París, 1965; *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, 1983, París, 1974) o P. Vidal-Naquet (*Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Barcelona, 1983, París, 1981; *Mito y Tragedia* I-II, Madrid, 1987-1989, París, 1972-1986, en colaboración con J. P. Vernant). También E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960 (Berkeley, 1951), o los discutibles W. F. Otto, *Los dioses de Grecia*, Buenos Aires, 1973 (Fráncfort, 1961), o G. Sissa y M. Detienne, *La vida cotidiana de los Dioses griegos*, Madrid, 1994 (París, 1989); sigue interesando la lectura del clásico de E. Rohde, *Psiqué*, Barcelona, 1973-México, varias eds. (Leipzig, 1898). Para la mitología destaca como instrumento fundamental de consulta P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, 1981 (París, 1951); el gran trabajo recopilatorio de iconografía mitológica es el *LIMC* (*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zúrich-Múnich, 1981 ss.). En español hay buenas introducciones por J. C. Bermejo (por ejemplo *El mito griego y sus interpretaciones*, Madrid, 1988; *Los orígenes de la mitología griega*, con S. Reboreda y F. González, Madrid, 1996; *Grecia arcaica. La mitología*, Madrid, 1996) o C. García Gual (por ejemplo *Introducción a la mitología griega*, Madrid, 1992); también F. Diez de Velasco, M. Martínez y A. Tejera (eds.), *Realidad y Mito*, Madrid, 1997, o F. Diez de Velasco, *Lenguajes de la Religión*, Madrid, 1998; *Los caminos de la muerte*, Madrid, 1995. Trabajos generales de tipo teórico destacables son M. Detienne, *La invención de la mitología*, Bercelona, 1985 (París, 1982); P. Veyne, *¿Creyeron los griegos en sus mitos?*, Buenos Aires, 1987 (París, 1983). Interesante es R. Buxton, *El imaginario griego. Los contextos de la mitología*, Madrid, 2000 (Cambridge, 1994). La religión micénica se analiza de modo muy lúcido en A. Brelich, «Religión micénica: observaciones metodológicas», en M. Marazzi, *La sociedad micénica*, Madrid, 1982 (Milán, 1980), 205-216. Para la religión helenística, L. H. Martin, *Hellenistic Religions. An Introduction*, Oxford, 1987; J. D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley, 1998.

7) *La religión romana*

Para la época más antigua contamos con los trabajos de G. Dumézil antes reseñados (especialmente *El destino del guerrero*, parte I, o *Mito y Epopeya* I-III) a los que se añade el monumental *La religion romaine archaïque*, París,

[2]1974; para la religión de los etruscos, A. J. Pfiffig, *Religio Etruscha*, Graz, 1975, o J. R. Jannot, *Devins, dieux et démons. Regard sur l'Étrurie antique*, París, 1998. En español en general destaca el excelente opúsculo de J. Scheid, *La religión en Roma*, Madrid, 1991 (Bari, 1983), o el de J. Bayet, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid, 1984 (París, 1957); también S. Montero y J. Martínez Pinna, «Roma», en J. M. Blázquez y los anteriores, *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia, Roma*, Madrid, 1993, 395-616 (con más bibliografía), o J. Contreras y otros, *Diccionario de la religión romana*, Madrid, 1992 (muy desigual); también J. F. Gardner, *Mitos romanos*, Madrid, 1995, o R. M. Ogilvie, *Los romanos y sus dioses*, Madrid, 1995 (1969). Sobre la religión en Roma contamos en la colección *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, con varios volúmenes monográficos; para las religiones orientales en el imperio romano existe la colección específica EPRO (*Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain*), con más de un centenar de tomos publicados (Leiden, 1961 ss.). Entre otras muy numerosas aportaciones introductorias destacan: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Múnich, 1971 (1912); F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte*, Baden-Baden, 1951 (1931-1933); K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Múnich, 1960-1967; D. Sabbatucci, *La religione di Roma dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milán, 1988; el reciente con completa bibliografía M. Beard y J. A. North, *A History of Roman Religion*, Cambridge, 2 vols., 1998; las contribuciones en la monumental *Storia di Roma*, Turín: 2, 1 (1990) 557-592 (North); 2, 3 (1992) 237-281 (Liebeschütz); 3, 1 (1993), 895-989 (Lizzi y otros); 4 (1989), 631-659 (Scheid) o la síntesis de H. Cancik, en G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni* I, 349-407, o G. Freyburger, en Y. Lehman (dir.), *Religions de l'antiquité*, París, 1999, 177-347. También R. Turcan, *Rome et ses dieux*, París, 1998; *The Cults of the Roman Empire*, Oxford, 1996; J. Champeaux, *La religion romaine*, París, 1998; J. Rüpke, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, Múnich, 2001. Una reflexión general de carácter teórico sobre la religión provincial romana aparece en F. Diez de Velasco, «Religión provincial romana en la Península Ibérica: reflexiones teóricas y metodológicas», en J. M. Blázquez y R. Ramos Jurado, *Religión y Magia en la antigüedad*, Valencia, 1999, 89-102.

8) *La religión védica*
(las obras generales aparecen en el capítulo sobre el hinduismo)

Se pueden consultar en español sobre la religión védica: J. Varenne, en H.-C. Puech (ed.), *Historia de las religiones* Siglo XXI, vol. II, 348-405; E. Pirart, «Mitología védica», *Mitología y religión del Oriente antiguo III, Indoeuropeos*, Barcelona, 1998, 351-509, y la traducción parcial del material ritual más antiguo, el *Rigveda,* por F. Villar, *Himnos védicos*, Madrid, 1975; temas puntuales del *Rig* y *Atharvaveda,* en S. Moncó (ed. y trad.), *Mujeres en los Vedas*, Madrid, 1999. Textos posteriores como las *Upanishads* pueden consultarse en las siguientes traducciones (parciales): *La ciencia del brahman. Once Upanisad antiguas* (traducción de A. Agud y Francisco Rubio), Madrid, 2000; *Upanisads* (traducción de D. de Palma), Madrid, 1995, *Doctrinas se-*

cretas de la India. Upanishads (traducción de Fernando Tola), Barcelona, 1973, o *Upanishades* (traducción de F. Ilárraz), Benarés, 1992. También J. Varenne, *La religione vedica*, Bari, 1978; R. Panikkar, *The Vedic Experience*, California, 1977; M. Biardeau y C. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, París, 1976; C. Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, París, 1989; J. Gonda, *Les religions de l'Inde I. Védisme et hindouisme ancien*, París, 1962 (ed. última alemana Stuttgart, 1978), y *A History of Indian Literature 1. Vedic Literature*, Wiesbaden, 1975; J. C. Heeesterman, en *Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed.), vol. 15, 217-242. Para la identificación del *soma*, R. Gordon Wasson, *Soma. Divine Mushroom of Immortality*, Nueva York, 1968; en español contamos con los capítulos II-IV de R. Gordon Wasson y otros, *La búsqueda de Perséfone*, México, 1992 (Nueva York, 1986).

9) *Religiones del Irán y mazdeísmo*

En español se puede consultar J. Duchesne Guillemin en H.-C. Puech (ed.), *Historia de las religiones* Siglo XXI, vol. II, 406-490; M. Boyce en C. J. Bleeker y G. Widengren (eds.), *Historia Religionum* II, 211-236; R. Lemosín, «Mitología del Irán antiguo (mazdeísmo)», *Mitología y religión del Oriente antiguo III. Indoeuropeos*, Barcelona, 1998, 247-350; F. García Bazán, «El pensamiento iranio», en M. Cruz (ed.), *Filosofías no occidentales*, Madrid, 1999 (EIAF, 19), 179 ss.; *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*, Madrid, 2001, cap. II; J. Varenne, *Zoroastro*, Barcelona, 1979 (París, 1976, con textos), o R. C. Zaehner, *Las doctrinas de los magos. Introducción al zoroastrismo*, Buenos Aires, 1983 (Londres, 1956). También V. Sarkhosh Curtis, *Mitos persas*, Madrid, 1996 (Londres, 1993). Añádanse las colaboraciones de G. Gnoli en *Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed.), vol. 7, 277-280; 15, 578-591; J. Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado* II, 141-192 (con una extensa bibliografía crítica), o G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni* I, 453-567 (con bibliografía); también J. Duchesne Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, París, 1962; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, París, 1968 (Stuttgart, 1965); M. Boyce, *A History of Zoro-astrism*, 2 vols., Leiden, 1975-1982; *Zoroastrians*, Londres, 1994; J. R. Hinnels, *Zoroastrianism and Parsi Studies*, Londres, 2000; J. Rose, *The Image of Zoroaster: The Persian Mage through European Eyes*, Chicago, 2000. Sobre los parsis existe un trabajo de recopilación bibliográfica: E. Kulke, *The Parsees, a Bibliography on an Indian Minority*, Friburgo, 1968. De los textos más antiguos zoroastrianos se dispone de la traducción (con introducción) de N. Amirian, *Zaratustra, Gatha*, Barcelona, 1999 (que sigue los argumentos teológicos mazdeístas, por ejemplo en lo relativo a la cronología).

10) *Sintoísmo*

En español se pueden consultar H. O. Rotermund, en H.-C. Puech (ed.), *Historia de las religiones,* Siglo XXI, vol. III, 329-368, y X, 254-282; G. Renondeau, en H.-C. Puech (ed.), *Historia de las religiones,* Siglo XXI, vol.

X, 221-242 y 243-253, y N. Naumann, en M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas* V, cap. 49. Sobre el chamanismo japonés, C. Blacker, *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, Londres, 1975. En general sobre la religión en Japón las síntesis de J. M. Kitagawa (*Religion in Japanese History*, Nueva York, 1966; *On Understanding Japanese Religion*, Princeton, 1987, o en *Encyclopedia of Religion* [M. Eliade, ed.], vol. 8, 520-538, con bibliografía). También, entre otros, H. Naofusa, en *Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed.), vol. 13, 280-294; G. Kato, *Le Shinto, religion nationale du Japon*, París, 1931. Sobre la religión contemporánea y actual, H. Kishimoto, *Japanese Religion in the Meiji Era*, Tokio, 1956; H. Thomsen, *The New Religions in Japan*, Vermont, 1963; C. B. Offner y H. van Straelen, *Modern Japanese Religions*, Leiden, 1963. La bibliografía completa aparece en H. B. Earhart, *The New Religions of Japan. A Bibliography of Western Languages Materials*, Ann Arbor, [2]1983. También S. D. B. Picken, *Shinto, Japan's Spiritual Roots*, Tokio, 1980; J. Herbert, *Aux sources du Japon: le shintô*, París, 1964, o la recopilación de temas muy diversos de P. F. Kornicki e I. J. McMullen (eds.), *Religion in Japan*, Cambridge, 1996. Más específico en español, T. Obayashi, *Ise e Izumo: los santuarios del sintoísmo*, Madrid, 1985 (Roma, 1984). Sobre la mitología, N. Naumann, *Antiguos mitos japoneses*, Barcelona, 1999 (Múnich, 1996), o el clásico de M. Anesaki, *Mitología japonesa*, Barcelona, 1996 (1927).

11) *Judaísmo*

La bibliografía sobre el judaísmo es abrumadora, incluso la escrita o traducida al idioma español (la anglosajona, especialmente la realizada por investigadores norteamericanos, tiene tal magnitud que ha conformado una disciplina específica denominada *Jewish Studies* —no solamente dedicada a temas religiosos—); una síntesis interesante desde la óptica de un no-especialista es la de H. Küng, *El judaísmo, pasado, presente y futuro*, Madrid, 1993 (1991), también J. Trebolle, *El judaísmo moderno*, Madrid, 1996; *El judaísmo*, Madrid, 2001; N. De Lange, *El Judaísmo*, Madrid, 2001 (Cambridge, 2000); N. De Lange, *Judaísmo*, Barcelona, 1996; G. Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid, 1998 (Fráncfort, 1970), o el diccionario de J. Maier y P. Schäfer, *Diccionario del judaísmo*, Estella, 1995 (Stuttgart, 1981). Sobre las religiones de los pueblos semitas (palestinos y circumpalestinos): P. Mander y J. M. Durand, *Mitología y religión del Oriente antiguo* II, 1. *Semitas Occidentales (Ebla/Mari)*, Barcelona, 1995; D. Arnaud (y otros) *Mitología y religión del Oriente antiguo* II, 2. *Semitas Occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Arabes preislámicos)*, Barcelona, 1996; G. del Olmo Lete, *La religión cananea*, Barcelona, 1992; *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Madrid, 1998; también P. Xella, en G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni* I, 219-262 (con bibliografía), o L. G. Cagni, en J. Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado* V. Sobre la Biblia contamos con la excelente síntesis de J. Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid, [3]1998 (con una nutrida bibliografía); para los símbolos en la Biblia, M. Lurker, *Diccionario de imágenes y símbolos*

de la Biblia, Córdoba, 1994 (Múnich, 1987). La obra de R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, Madrid, 1999 (Gotinga, 1992), es muy esclarecedora; otro tanto ocurre con Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, Nueva York, 2000. Sobre los manuscritos del Mar Muerto, la traducción de F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Madrid, 1992, es muy útil (y es la citada en estas páginas); en general F. García Martínez y J. Trebolle, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid, 1994; A. Piñero y D. Fernández-Galiano (eds.), *Los manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*, Sevilla, 1995; H. Shanks, *Los manuscritos del Mar Muerto*, Barcelona, 1998; H. Stegemann, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Madrid, 1996, o J. Trebolle (coord.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Madrid, 1999, entre muchos otros. La cábala ha sido tratada en diversos trabajos de G. Scholem (*La cábala y su simbolismo*, Madrid, 1978 [Fráncfort, 1960]; *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, 1996 [París, 1963]). El problema del mesianismo se plantea de modo muy asequible en M. Idel, *Mesianismo y misticismo*, Barcelona, 1994 (1990). Sobre las persecuciones, L. Poliakov, *Historia del antisemitismo*, Barcelona, 1986 (París, 1955). El judaísmo en torno al cambio de era ha sido muy estudiado (por corresponder a un momento formativo principal del cristianismo); destacan A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo*, Córdoba, 1991, 123 ss., y E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a.C.-235 d.C.)*, Madrid, 1985 (trad. parcial de la ed. de Edimburgo, 1979 ss., Leipzig, [3]1901 ss). Para la ortodoxia actual, R. P. Bulka, *Dimensions of Orthodox Judaism*, Nueva York, 1983; para las corrientes no ortodoxas, E. B. Borowitz, *Liberal Judaism*, Nueva York, 1984. Las obras generales de consulta son *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalén, 16 vols., 1971; *The Jewish Encyclopedia*, Nueva York, 1964 (1901-1906); S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, Nueva York, 14 vols., 1952 ss.; W. D. Davies y L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, vols. 1-3, Cambridge, 1984, 1990, 1999; J. Neusner *et al.* (eds.), *The Encyclopedia of Judaism*, Leiden, 3 vols., 2000; R. J. Z. Werblowsky y G. Wigoder (eds.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford, 1997, o L. Jacobs, *The Jewish Religion. A Companion*, Oxford, 1995. Para la cuestión de Jerusalen, T. A. Idinopulos, *Jerusalen*, Santiago de Chile, 1995 (Chicago, 1994); sobre el holocausto, entre una nutrida bibliografía destaca D. Cohn-Sherbok, *Understanding the Holocaust. An Introduction*, Nueva York, 1999 (del que contamos una breve introducción: *Judaísmo*, Madrid, 2001 [1999]). En general véanse también las síntesis de C. Grottanelli, P. Sacchi y G. Tamani, en G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni* II, 5-190 (con bibliografía). Hay cuidadas traducciones de textos judíos en la editorial Riopiedras. La importante comunidad judía de Argentina ha propiciado publicaciones bilingües (por ejemplo del *Talmud*); para una aproximación al *Talmud*, L. Girón (comp.), *Textos escogidos del Talmud*, Barcelona, 1998. Sobre los sefardíes, M. Méchoulan (ed.), *Los judíos de España. Historia de una diáspora (1492-1992)*, Madrid, 1992, o D. González Maeso, *El legado del judaísmo español*, Madrid, 2001.

Bloque 5

LAS RELIGIONES TRADICIONALES, 4: RELIGIONES UNIVERSALISTAS

5.1. LAS RELIGIONES UNIVERSALISTAS: GENERALIDADES

Las religiones universalistas son las que presentan una mayor difusión en el mundo actual; de los más de 5.000 millones de fieles de alguna de las religiones vivas, más de 4.500 corresponden a alguna de las siete que defienden este tipo de mensaje religioso (cristianismo, islam, hinduismo, budismo, taoísmo-sincretismo chino, sijismo y jainismo, por orden decreciente del número de cultores) y más de 3.500 a las generalmente denominadas cuatro «grandes» religiones, el cristianismo, el islam, el hinduismo y el budismo.

Se caracterizan por trascender cualquier exclusividad grupal, ya sea gentilicia, étnica, cívica, nacional o social, para englobar a una multiplicidad de cultores susceptibles de sentirse comprometidos en la práctica ritual y las creencias. En teoría no existen prerrequisitos de índole extrarreligiosa para entrar a formar parte del grupo de fieles y las conversiones son y han sido fenómenos habituales.

El universalismo se materializa en la vocación misionera, cuya eficacia ha sido diferente dependiendo de cada una de las religiones. De entre las religiones nacidas en la India (hinduismo, budismo, sijismo, jainismo) fue el budismo (y ocasionalmente el hinduismo) el que trascendió de modo más claro los límites del subcontinente en una expansión panasiática. El taoísmo tampoco ha franqueado ampliamente los límites de China. En cambio cristianismo e islam han resultado religiones de una asombrosa eficacia misionera y sus fieles se encuentran diseminados en amplísimas áreas del mundo. Los avatares de la expansión militar árabe han determinado la vivacidad de la implantación islámica en el arco que comienza en el África noroccidental y termina en Indonesia, pasando por todo el Oriente Medio. El estalli-

do del marco europeo con la colonización americana y el imperialismo propiciaron que el cristianismo aparezca en mayor o menor medida en los cinco continentes.

Las religiones universalistas son comprensibles para poblaciones de índole muy diversa porque se basan en una predicación que insiste en reglas morales de carácter universal y no solamente diseñadas para un grupo específico (aunque en la práctica las elites tengan comportamientos diferenciales *de facto* refrendados por las autoridades eclesiásticas). Esta homogeneidad moral, ritual y de exigencia (todos los seres humanos son iguales potencialmente) conlleva que las barreras entre los hombres se limiten y que el mensaje unificador supere la diversidad interracial o social. Son por tanto religiones muy competitivas frente a la debilidad de las religiones gentilicias, cívicas o nacionales, circunscritas a grupos de fieles muy determinados y que difícilmente son capaces de elaborar un mensaje coherente de cohesión de grupos humanos muy diversos más allá de la yuxtaposición sincrética (como la que se llevó a cabo en las civilizaciones originales).

Muchas de las religiones universalistas estiman el mensaje renovador como originado por algún profeta o personaje especialmente carismático que sirve de ejemplo (como Buda o Mahavira) o de nexo de unión con la divinidad que revela los términos de la nueva predicación (como Mahoma, Nanak o Jesús). Salvo el hinduismo y en menor medida el taoísmo, no se presentan como religiones ancladas en la tradición, sino superadoras de lo anterior, en una renovación que suele coincidir con el estallido del marco étnico presentido y eficazmente canalizado por la sensibilidad de estos fundadores de religiones. Buda o Mahavira atrapados en los límites de la religión védica fueron capaces de idear un nuevo mensaje coherente que superaba el ritualismo de los sacerdotes brahmanes generando una predicación que aglutinaba no solamente a los arios sino a todos los habitantes de la India (y potencialmente a los del mundo entero). El hinduismo, rectificación universalista del mensaje védico, es un modo diverso de alcanzar ese mismo fin y a la par una reacción contra la revolucionaria predicación budista y jaina. En los tres casos el cambio religioso parece satisfacer la necesidad de cohesionar un mundo indio más complejo en el que unidades políticas más extensas requerían formas religiosas menos excluyentes. El cristianismo se configuró a partir del triunfo del mensaje helenista desarrollado por san Pablo (que conseguía superar el marco exclusivamente judío) como una religión capaz de llegar, por ejemplo, a cualquier súbdito del variopinto imperio romano (por encima de sus diferencias de origen) y de ofrecer una cohesión ideológica general cuando el poder así lo requirió (tres siglos más tarde). El

islam generó una predicación que superaba el marco estrecho de las religiones tribales y étnicas árabes, consolidando un mensaje universal capaz de aglutinar a los muy diversos pobladores de los extensísimos territorios sobre los que se expandió el control árabe. El taoísmo, si bien presenta un lenguaje religioso completamente inserto en el pensamiento tradicional chino, como reacción al reto del budismo potenció los caracteres universalistas e incluso impregnó ciertos desarrollos budistas como el ch'an o zen. El sijismo surgió del contacto de los mensajes universalistas islámico e hinduista y solamente su fecha de consolidación (siglo XVI) es la que ha llevado a incluirlo en el grupo de las religiones universalistas tradicionales (surgidas en la época preindustrial). Preludia los sincretismos universalistas contemporáneos (como la fe bahai) que se sintetizarán en el apartado de nuevas religiones.

5.2. TAOÍSMO

5.2.1. UNA RELIGIÓN COMPLEJA

El taoísmo es una religión compleja, superficialmente conocida (y puntualmente tergiversada) en Occidente como resultado de síntesis idealistas o excesivamente unilaterales (basadas muchas veces en traducciones dudosas del críptico *Tao-te Ching*) y que se explica difícilmente por medio de los conceptos que acostumbra a emplear el análisis histórico-religioso. El tiempo en el taoísmo queda oscurecido por toda una mística que reniega incluso de los límites de la vida humana para predicar la posibilidad de una inmortalidad de carácter físico. Enfrentado a la razón común, el estudio del taoísmo penetra en un mundo que exige el abandono de ciertas certezas y en el que los hitos históricos se diluyen generando un mensaje atemporal.

Religión tradicional de China, se basa en conceptos comunes con el confucianismo y que son sumamente antiguos. La alternancia *yin-yang* que en origen pudo provenir de los ritmos diarios, mensuales y anuales y su principio unificador, el *tao*, que sintetiza la diversidad de los opuestos, impregna un pensamiento para el que las diferencias evidentes (femenino-masculino, muerte-vida) se piensan superables.

Del mismo modo que Confucio se estimaba un recopilador y no un creador y utilizaba el prestigio de semi-legendarios personajes imperiales del pasado (como el duque de Chou) para sustentar sus argumentaciones, así los taoístas dicen que sus enseñanzas provienen de Huang-ti (el Emperador amarillo, fechado legendariamente en los siglos XXVII-XXVI a.e.), estimado como el prototipo de sabio taoísta que a los cien años de edad fue capaz de crear el «elixir dorado» *chin-tan*

que le convirtió en un ser inmortal, elevado a los cielos convertido en el emperador mítico del centro del mundo (que corresponde al elemento tierra). A Huang-ti se atribuía la paternidad de un primer tratado taoísta, quintaesencia de la sabiduría, que se perdió.

El taoísmo resulta por tanto difícilmente asible, incluso en sus orígenes, puesto que hay investigadores que otorgan alguna credibilidad a las tradiciones legendarias y postulan un taoísmo muy arcaico, mientras que otros defienden que solamente a partir del siglo IV a.e. se puede hablar de auténtica plasmación constatable de esta religión.

El taoísmo es una religión de primer orden, sobre la que ha pesado tanto la crítica confucianista (que la estimaba como una superstición indigna en muchas de sus facetas) como el desprecio europeo, nacido de una desvalorización religiocéntrica de lo mágico y lo no-racional (tan presentes no solo en la vertiente popular sino en todas las escuelas taoístas). Dotada de un *corpus* de escritos imponentes solo conocidos y valorados en sus justos términos por los estudiosos no chinos a partir de los años treinta del siglo pasado, es una religión cuya comprensión es mucho más correcta en los últimos tiempos, a pesar de que la versión popularizada de la misma, que algunos denominan neo-taoísmo (que floreció gracias a las muy influyentes obras de Allan Watts o Frithof Capra), resulte excesivamente reduccionista.

El taoísmo es un fenómeno religioso de gran complejidad en el que las sistematizaciones suelen resultar poco explicativas e incluso bastante engañosas. Tal es el caso de la distinción común entre taoísmo filosófico (*tao-chia*), estimado como el más puro por buen número de sinólogos imbuidos de prejuicios religiocéntricos y etnocéntricos, y taoísmo religioso (*tao-chiao*), estimado una degeneración irracional centrada en una teología abigarrada y un interés primordial en la adquisición de la inmortalidad física. La distinción entre estas dos escuelas parece bastante poco pertinente desde el momento en que gran parte del *tao-chiao* se basa de modo claro en el anterior, mientras que algunos «filósofos» insisten en la búsqueda de la inmortalidad. No parece que ni el *tao-chia*, ni mucho menos el *tao-chiao,* posean una verdadera cohesión; las subescuelas son muy numerosas, con enseñanzas de índole muy variada. Parece por tanto conveniente, yendo más allá de criterios dudosos como los de mayor o menor pureza del mensaje religioso, plantear que debió de haber diversos modos de entender la religión según la época y el grupo social al que se pertenecía. Hubo un taoísmo individual y aristocrático desarrollado por pequeños grupos de letrados, muy alejado del taoísmo popular que centraba su interés en los ritos de cohesión, pero también en una magia práctica que propiciaba la confección de talismanes y el uso de

recetas. Hubo también un taoísmo de masas que unificó, en torno a un mensaje milenarista, a grupos de descontentos contra el poder imperial, frente al que contrasta un taoísmo de estado que desarrollan algunos monarcas (por ejemplo en el reino Wei) o un taoísmo monacal que organiza la práctica al estilo de los monasterios budistas. La diversidad del taoísmo quizá tenga su mejor ejemplo en la complejidad de su tradición escrita, variopinta y solo muy parcialmente conocida en Occidente.

5.2.2. LOS TEXTOS TAOÍSTAS

El taoísmo es conocido en Occidente por tres obras principales, el *Tao-te Ching*, el *Chuang-tzu* y el *Lieh-tzu*. El *Tao-te Ching*, «libro de la vía (*tao*) y la virtud (*te*)», se atribuye a Lao-tzu (ilustración 50), sabio del que se han transmitido una serie de datos biográficos que parecen más legendarios que verosímiles. Cuenta la leyenda que era mayor que Confucio y que tuvo con él una conversación de la que salió airosamente vencedor; desempeñó el trabajo de responsable de



50. Lao-tzu, representación idealizada.

los archivos en la corte de uno de los emperadores Chou, pero tras una serie de desacuerdos marchó hacia occidente, donde en la frontera de Hsien-ku y a petición del guardián del paso dejó escrito el compendio de su sabiduría en 5.000 caracteres para después desaparecer (una tradición mítica tardía lo hace el maestro del Buda). Este librito es la obra china más conocida y traducida (si exceptuamos el hoy en día ya bastante olvidado libro de sentencias del difunto presidente Mao Tse Tung) a pesar de resultar extraordinariamente críptica y de haber sido maltratada por legiones de traductores que han presentado productos tan dispares que en muchos casos son irreconciliables. Y es que resulta muy complicado verter los complejos conceptos que se expresan en los signos cargados de significados polivalentes que se combinan para formar este clásico de la literatura. Valga el ejemplo del término *tao*, centro de la especulación de Lao-tzu, que pierde sus contornos al avanzar la lectura del libro dedicado a explicarlo. Por una parte es la vía y la doctrina, pero por otra parte su verdadero sentido no se puede explicar, es inexpresable, invisible, insondable, sin nombre, eterno, inaccesible; está en todas partes, es el punto final de todo, anterior a todo, origen de todo. El *tao* es la madre engendradora de todos los fenómenos, la hembra misteriosa que los taoístas esperan alcanzar aunque no pueda ser contenida; el lenguaje no sirve para acceder a su comprensión, un libro no puede albergarlo, en una angustiosa impotencia, a la que se añade la disparidad de puntos de vista de quienes leen y vierten el texto chino. Sirvan de ejemplo tres traducciones en nuestra lengua del comienzo del *Tao-te Ching*; la primera la realiza un misionero católico, la segunda un traductor profesional de chino y la tercera un sinólogo (especialista en la cultura china) muy reputado:

> El *Tao* que puede ser expresado, no es el *Tao* perpetuo. El nombre, que puede ser nombrado, no es nombre perpetuo. Sin nombre, es *Principio* del Cielo y de la Tierra, y con nombre, la *Madre de los diez mil seres*. El que habitualmente carece de concupiscencia ve su maravilla. El habitualmente codicioso no ve más que sus últimos reflejos. Estos dos brotan juntos, pero traen nombres distintos. Ambos, igualmente, son misterio sobre misterio y puerta de todas las maravillas. (traducción directa de Carmelo Elorduy, en Lao Tse/ Chuang Tzu, *Dos grandes maestros del taoísmo*, Madrid, 1977, p. 101-102).

> El *dao* que puede expresarse con palabras, no es el *dao* permanente. El nombre que puede ser nombrado, no es el nombre permanente. Lo que no tiene nombre (*wu ming*), es el principio de todos los seres. Lo que tiene nombre (*you ming*), es la madre de todas las cosas. La permanente ausencia de deseos (*wu wu*), permite contemplar su esen-

> cia escondida; la constante presencia del deseo (*you wu*) lleva a contemplar sus manifestaciones. Ambos *(wu, you)* tienen el mismo origen, con nombres diferentes designan una misma realidad. El profundo misterio es la llave de las transformaciones de los seres (traducción directa de Ignacio Preciado, *Lao Zi*, *El libro del Tao*, Madrid, 1978, p. 91).

> El sentido que puede expresarse no es el sentido eterno. El nombre que puede pronunciarse no es el nombre eterno. El «No-ser» es el comienzo de Cielo y Tierra, y el «Ser», la Madre de los seres individuales. El camino del No-ser lleva a contemplar la maravillosa esencia, el del Ser, a contemplar los espacios limitados. Originalmente, los dos son uno, su única diferencia radica en el nombre. La unidad de ambos se denomina misterio. El enigma más profundo del misterio es la puerta por donde entran todas las maravillas (traducción al alemán de Richard Wilhelm, vertida al español en Lao Tsé, *Tao Te King*, Málaga, 1992, p. 47).

Más allá de disparidades, queda una sensación común: una óptica profundamente anti-intelectual (tal como el término suele entenderse en la cultura occidental) impregna un libro que la mayoría de los especialistas niegan que pueda haber sido redactado antes de los siglos IV-III a.e.

El *Chuang-tzu*, presuntamente adjudicado al sabio homónimo que vivió entre el 369 y el 286 a.e., es menos críptico y el *Lieh-tzu* («verdadero libro de la perfecta vacuidad»), adjudicado al sabio homónimo, fechable en el siglo IV a.e., es una recopilación de escritos taoístas de diversa pluma fechables entre los siglos IV a.e. y II.

Además de estas tres obras, datables en la época prebudista o en los primeros momentos del impacto budista, existen un número extraordinario de escritos que se compilaron en el denominado canon taoísta (*Tao-tsang*). Éste incluye obras de muy diversa índole (textos mágicos, alquímicos, biografías, tratados místicos, etc.) y de fechas muy dispares; la primera compilación se realizó en el siglo VIII, la edición más completa fue la de 1118, que constaba de 5.481 volúmenes (sin mención de autores ni fechas de confección), pero durante las persecuciones de los Yüan (siglos XIII-XIV) muchos de los títulos desaparecieron. El canon conservado en la actualidad es la edición de la época Ming, fechada en 1444/1445 con añadidos de 1607 y que consta de 1.476 títulos (en 5.486 volúmenes) y de la que existe una reimpresión en 1.120 fascículos realizada en 1926. Se trata de una literatura religiosa poco estudiada y que abre perspectivas fascinantes para la investigación de la complejidad del (o de los) taoísmo(s).

5.2.3. EL TAOÍSMO ANTERIOR AL IMPACTO BUDISTA Y A LA CONVERSIÓN DEL CONFUCIANISMO EN RELIGIÓN OFICIAL

El taoísmo anterior a la conversión del confucianismo en religión oficial (siglo II a.e.) presenta un cierto interés por la vida pública y el arte de gobernar y se complace en generar un ideal de sabio en competencia con el que propone el confucianismo. Se trata del sabio escondido (*yin shi*), apartado del poder y de la fama, que no desea regir a los hombres aunque destaca por su capacidad de aconsejar y asesorar al soberano. Su virtud máxima es *wu wei*, «no actuar», no ser notado; está en la línea del imaginario deseo del gran emperador Ch'in Shih Huang-ti, que parece potenció la escuela legalista para tener un sistema normativo tan estricto y completo que permitiese al emperador actuar sin actuar (por medio de una aplicación automática de las leyes). Con el confucianismo aún no consolidado como doctrina oficial cabía la posibilidad de que el taoísmo fuera utilizado por los gobernantes como sistema rector de la administración, de ahí que el *Tao-te Ching*, en una de sus posibles lecturas, pueda parecer un manual de consejos para llevar a cabo un modo de gobierno taoísta (o incluso se vea como un manual bélico); he aquí un ejemplo:

> El *tao* siempre está inactivo, y nada deja sin hacer. Si príncipes y soberanos se atienen a él, todas las cosas van por sí solas. Si se suscita la codicia se conjura por medio de la simplicidad sin nombre. La simplicidad sin nombre provoca que se ausente el deseo. La ausencia de deseo da la tranquilidad y el mundo se arregla solo (*Tao-te Ching*, 37).

Otro concepto fundamental en el taoísmo más antiguo es la relatividad de los contrarios; no hay criterios que permitan de un modo general discernir lo bueno de lo malo, se trata de conceptos relativos ya que terminan resumiéndose en la coincidencia que es el *tao*. Lo masculino y lo femenino no son radicalmente diferentes, la vida y la muerte tampoco, existe una vía de superar las contradicciones a la escala humana y ésa es la finalidad última de la sabiduría.

El taoísmo es también una opción no intelectual que se decanta por la simplicidad y la naturalidad, enfrentándose a las normas sociales e incluso al gobierno (como hace Chuang-Tzu). Se llega a plantear que hay que destruir el orden para poder volver a alcanzar de nuevo la edad de oro primitiva, la pureza original del ser humano. Las normas sociales, en las que se basa el equilibrio que predica el confucianismo, estallan en la crítica taoísta que llevará a movimientos milenaristas y al rechazo y persecuciones por parte del poder político. El hombre ha de buscar la sumisión a la propia naturaleza, seguir ese

camino es no actuar (*wu wei*), adaptarse al *tao*. De ahí la importancia de la meditación para alcanzar esta unión con el *tao*, que pone en obra diversas técnicas, resultando algunas de las que plantea Chuang-tzu parecidas a los métodos para alcanzar longevidad e inmortalidad de los tratados posteriores. Muchos de los conceptos que impregnan el taoísmo más antiguo se desarrollarán en el posterior; no parece que resulten modelos radicalmente diferentes, sino que en el taoísmo más tardío han incidido tanto el confucianismo convertido en doctrina oficial como el budismo con su sistematización religiosa. El taoísmo más antiguo no presenta la menor veleidad sistemática y no parece haber necesitado de una teología o una cosmología complejas, es más bien una vía intuitiva que se expresa mal por medio del lenguaje.

5.2.4. EL TAOÍSMO POSTERIOR AL IMPACTO BUDISTA

La consolidación del confucianismo como religión de estado conllevó que se mitigase por parte de los pensadores taoístas el interés hacia la práctica del gobierno; cesan los consejos sobre el modo de regir el cuerpo social y se concentra el interés en depurar las técnicas para alcanzar la longevidad y la inmortalidad. El impacto budista llevó a partir del siglo VIII al desarrollo de un monacato taoísta (nunca comparable en número de todos modos al budista) que consolidó prácticas de meditación muy diversas y pautadas (que debieron de originar buena parte de los tratados del *Tao-tsang*). El taoísmo diversificó su mensaje, para hacerlo competitivo con el budista: se potencian los ritos mágicos, la confección de talismanes (*fu*), las recetas médicas, las técnicas de geomancia, los consejos morales. Se transforma en una religión que florece fuera de los círculos sapienciales estrechos para hacerse popular, pero a la par comienza a crear problemas al poder político al aglutinar y encauzar en ocasiones el descontento colectivo. Los «turbantes amarillos», la sublevación del siglo II, los «maestros celestiales» y su estado teocrático (cuya línea de magisterio aún existe en la actualidad) configuran un taoísmo de masas, colectivo, en ocasiones milenarista y popular.

Diverso, dependiendo de las zonas y las épocas, el taoísmo se dota de una teología cada vez más compleja, poblada de Dioses y seres inmortales dadores de secretos para alcanzar la sabiduría que vence a la muerte, poseedores de recetas para confeccionar talismanes y objetos mágicos. Ya no radica solamente en el interior del hombre el camino de la sabiduría, sino que puede llegarse a él al azar de un encuentro casual con alguno de estos seres sobrenaturales.

A partir del siglo III se conforma una teología que presiden los Tres Puros (*San Ch'ing*), divinidades rectoras de cada uno de los cielos. *Yu-ch'ing,* «Cielo de la pureza de jade», es gobernado por Yüan-shih T'ien-tsun, «Venerable celestial del comienzo original», y posteriormente por Yü-huang, el «Emperador de jade», figura muy popular del taoísmo y de la religión china en general. *Shang-ch'ing,* «Cielo de la pureza superior», es regido por Ling-pao T'ien-tsun, el «Venerable celestial de la joya mágica». *T'ai-ch'ing,* «Cielo de la pureza suprema», es presidido por Tao-te T'ien-tsun, el «Venerable celestial del *tao* y el *te*», una de cuyas encarnaciones sería Lao-tzu. Por debajo de ellos está la caterva de Dioses de inferior categoría y los numerosos Inmortales (*hsien*), también escalonados según poderes y prerrogativas, y entre los que destacan los Ocho Inmortales (*pa-hsien*), muy representados en la iconografía. Vivían en montañas o islas paradisiacas (*P'eng-lai*, *Ying-chou*, *Fang-chang*) que se estimaban perfectamente reales (aunque situadas en lugares inaccesibles a los hombres comunes salvo que, por casualidad o por voluntad de alguno de los *hsien,* se desvelase su ubicación).

Este mundo de misterio, en el que el secreto de la vida eterna puede esconderse en la conversación de un anciano desconocido o en los vericuetos extraviados de un camino inusual (como en los cuentos de hadas europeos), queda ejemplificado en las expediciones que el poderoso Ch'in Shih Huang-ti, el emperador unificador, envió para descubrir la localización de las islas de los *Hsien* y procurarse el hongo de la inmortalidad. Ninguno de sus enviados lo consiguió, así que otra escuela taoísta defenderá una explicación alternativa: el hongo es el sexo femenino y la inmortalidad se esconde en el control de las técnicas de alcoba. De este modo los Inmortales dadores de secretos vuelven al interior del adepto taoísta en vez de pulular por el mundo exterior, y la fisiología mística marca la vía para superar la muerte, como veremos a continuación.

5.2.5. FISIOLOGÍA MÍSTICA E INMORTALIDAD

Para ciertas escuelas taoístas el cuerpo humano es un microcosmos en el que se refleja e incorpora la totalidad del universo. Como si del atanor de un alquimista cósmico se tratara, tres elementos radican en el cuerpo humano:

— *Ch'i*, la energía vital, que se acumula en la zona del ombligo (región del soplo).

— *Ching*, la esencia, que tiene que ver con el esperma en el varón y se produce en la zona sexual.

— *Shen*, el espíritu, poder sagrado que se localiza en el cerebro.

Cada una de estas fuerzas radica en uno de los tres campos de cinabrio (*tan-t'ien*), el medio, el inferior y el superior, y el adepto taoísta procura controlarlas, ya que el resultado puede ser la tan deseada inmortalidad. Se trata de «nutrir el principio vital» (*yang-hsing*), consistente en «alimentar la vida» (*yang-sheng*) y «alimentar el espíritu» (*yang-shen*). El cuerpo, como el universo, está poblado de Dioses a los que hay que nutrir por medio de brebajes y prácticas de meditación para impedirles que lo abandonen; mientras sigan situados en sus sedes intracorporales el adepto se mantendrá en vida; en la fisiología mística taoísta el cuerpo resulta ser el único principio que ofrece unidad a todos los componentes de índole espiritual que lo forman; no existe un alma en la que radique el yo, sino que éste nace de la conjunción de los espíritus internos, la esencia, el soplo y el espíritu (y otros principios más). Disgregado el receptáculo (el cuerpo) la supervivencia resultaba imposible y por tanto los taoístas generaron una vía a la inmortalidad un tanto particular y contraria a todos los principios comunes: una inmortalidad física que para ellos resultaba la única verdaderamente eficaz. Estas prácticas consolidan un imaginario extraño y difícilmente aceptable para la razón en el que la muerte queda supuestamente vencida, pero no por un incomprobable renacimiento supracorpóreo (como predican la mayoría de las religiones) sino por la permanencia de la forma y la identidad. Una inmortalidad física que, de todos modos, no está al alcance de cualquiera sino abierta a unos pocos privilegiados capaces de realizar correctamente la mezcla que mantiene al cuerpo en vida, que permite acceder a una inmortalidad que ejemplifica que el hombre sabio levante el vuelo con el poder y la ligereza del dragón. La mayoría de los adeptos taoístas, incapaces de esta prodigiosa alquimia, se tendrán que contentar con depurarse de tal modo que al perecer la envoltura corporal hayan sido capaces de generar un cuerpo inmortal; el cadáver no aparecerá, solamente un símbolo marcará la transformación desencadenada con el proceso del morir.

Las técnicas para procurarse un destino tan especial variaron mucho en el tiempo, el espacio y la escuela taoísta a la que se adscribía el adepto y comienzan a documentarse claramente a partir del siglo II a.e. y de modo sintético se resumen en las siguientes:

— *Tao-yin*, «estiramiento y contracción», consistente en una serie de ejercicios gimnásticos y respiratorios para desbloquar el cuerpo y estimular la correcta circulación del soplo vital (*ch'i*). Los primeros testimonios iconográficos de esta práctica de la que deriva el *tai-chi chuan* y tantos otros métodos gimnásticos chinos aparecen en tumbas de la dinastía Han (fechables en el siglo II).

— *T'ai-hsi*, «respiración embrionaria», consistente en retener el soplo respiratorio y hacerlo circular por el interior del cuerpo (como hace el embrión en el seno de su madre). Cuando se consigue retener el soplo durante el equivalente a 1.000 respiraciones dícese que se alcanza la inmortalidad.

— *Pi-ku*, «técnicas alimentarias», consistentes especialmente en no consumir ni cereales ni alcohol ni carne, de tal modo que no se alimenten los tres gusanos de la decadencia que habitan en los campos de cinabrio y que producen las enfermedades y la muerte y por el contrario se nutran los principios divinos que allí moran.

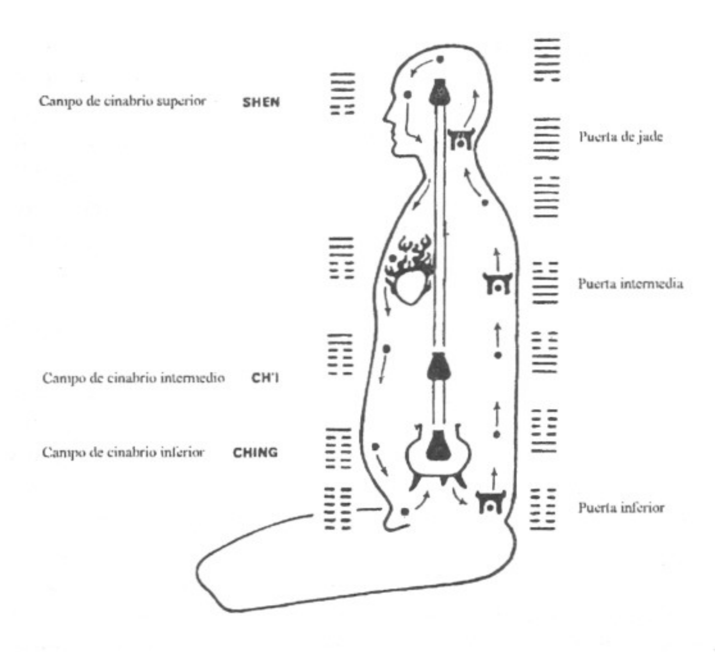
— Uso de talismanes (*fu-lu*) que por puros medios mágicos tienen la virtud de procurar la inmortalidad; estos objetos poseen mayor poder cuanto más importante es el artesano-mago que los confecciona y son supuestamente infalibles si han sido regalados por un Inmortal.

— *Wai-tan*, «cinabrio exterior» o alquimia externa, que parte de las especulaciones muy arcaicas de los herreros-magos sobre la transmutación de los metales. Consiste en fabricar en calderos especiales una substancia que resulta de mezclar oro y cinabrio (sulfuro de mercurio); el alquimista estima que lo que realiza es únicamente acelerar un proceso que se produce en la naturaleza de un modo mucho más lento. Sublima el producto hasta nueve veces para conseguir destilar el cinabrio puro que acto seguido se absorbe para alcanzar una inmortalidad instantánea (el adepto se eleva por los aires). La poca fiabilidad de la práctica (dada la toxicidad extrema del mercurio) dícese que tras costarle la vida a casi media docena de emperadores de la dinastía T'ang (que han sobrevivido en el recuerdo, por lo que alcanzaron un tipo —algo diferente del que deseaban— de inmortalidad) fue abandonada por un sistema que interiorizaba el proceso y desarrollaba una variante de fisiología mística.

— *Nei-tan*, «cinabrio interior» o alquimia interna, que parte del supuesto de que el cuerpo humano es el crisol (equivalente al caldero mágico en la modalidad anterior) y *ching* y *ch'i* mezclados con *shen* los ingredientes necesarios para crear el embrión sagrado, al que se denomina también la «flor de oro» (que se abre cuando el adepto alcanza la iluminación que conlleva la inmortalidad). Desde el extremo *yang* que se sitúa en la cabeza al extremo *yin* situado en los órganos sexuales se imaginan una serie de lugares (simbolizados por hexagramas del *I Ching*) en los que se van combinando *yin* y *yang*. Existe una circulacón interior y directa y otra exterior e indirecta con dos corrientes, una descendente (vía incontrolada) y otra ascendente (vía controlada), con puntos especialmente relevantes como las tres

puertas (y en especial la puerta de jade, sede del puro *yang*) (ilustración 51).

— *Fang-chung*, «arte de la alcoba» o técnicas sexuales que procuran el dominio en el varón de *ching* y su elevación hasta la sede de *chen*. De carácter muy arcaico y desarrolladas probablemente antes de la configuración del propio taoísmo, han sido poco tratadas en los textos por su carácter secreto y problemático. Consisten en interiorizar *ching* y en vez de emitirlo fuera del cuerpo hacerlo elevarse hasta el cerebro y conseguir que alimente el campo de cinabrio superior. El embrión interior se confecciona en este caso en la cabeza del adepto, que se hace muy voluminosa (los sabios taoístas aparecen con cabezas inverosímilmente grandes en la iconografía para marcar esta habilidad). Realizando correctamente esta práctica el adepto no se debilita con la práctica sexual sino todo lo contrario, mientras que si su esencia es emitida en el interior de la mujer, fortalece a ésta de modo proporcional al perjuicio causado al hombre. La prevención hacia la pérdida de fluidos corporales llevó a la confección de técnicas sexuales más complicadas, consistentes en absorber, de un modo vampírico, la energía de los compañeros sexuales. El hombre intenta tomar la



51. Centros de la fisiología mística taoísta.

energía *yin* de las mujeres, más fuerte cuanto más jóvenes son, multiplicando las cópulas (en una técnica que en su origen quizá se diseñó para satisfacer adecuadamente a varias esposas en matrimonios poligínicos), llegándose a la paradoja de la ruptura de las leyes físicas: la cópula con 108 mujeres seguidas procura diez mil años de vida, con 1.200, la inmortalidad completa. Por su parte ciertas mujeres (de muy alto estatus o tenidas por magas y hechiceras) emplearon la misma técnica en este caso para absorber la energía *yang* (debilitando hasta la muerte a sus amantes). Conocemos también la existencia de técnicas orgiásticas colectivas en algunos grupos taoístas.

El taoísmo, por tanto, desarrolló una serie de técnicas respiratorias, sexuales o alquímicas, que en algunos casos tienen un notable parecido con las que aparecen en el tantrismo y el yoga hindú (sexualidad mística, *pranayama*), y que si bien pudieron haber tenido un común origen (lo que de todos modos no es una absoluta certeza), desembocaron en finalidades diferentes acordes con los ideales de cada religión. En la India se busca la liberación de las ataduras del mundo, en el taoísmo aferrarse al mundo tratando de alcanzar una imaginaria inmortalidad puramente física; en ambos casos se trata de superar el destino común del ser humano.

5.2.6. EL TAOÍSMO Y EL SINCRETISMO CHINO HOY

El taoísmo hoy resulta muy difícil de rastrear tanto por los avatares históricos que ha sufrido (entre los que no ha de minimizarse el impacto del comunismo), como por su carácter sincrético. Entronca con la religión popular china, fue influido e influyó en el budismo, ha interactuado e interactuó con el confucianismo, y en la actualidad resulta un ingrediente del sincretismo chino (o de la religión tradicional china) que en una disección teórica aunaría formas religiosas de la religión popular, los cultos oficiales ancestrales, la síntesis confucianista, las influencias de los diversos budismos chinos y de los diversos taoísmos, que tienen hoy en día impacto diverso (en Taiwan respecto de China continental, por ejemplo). La identificación como taoístas no siempre es clara, pues hay que tener en cuenta el fenómeno de la doble y la triple adscripción religiosa, con lo que los templos o sacerdotes taoístas pueden ofrecer servicios religiosos a gentes que no se identificarían de modo claro como tales en exclusividad.

Aunque pueda haber algunos taoístas fuera de las comunidades chinas (que tiene más que ver con una actitud romántica o tipo *new age* respecto de esta tradición), el taoísmo es una religión que caracte-

riza a la herencia religiosa china, tan convulsa como resultado de más de medio siglo de comunismo y de las destrucciones producidas, particularmente durante la época de la Revolución Cultural. En el gigante demográfico que es actualmente China los no religiosos o ateos son muy mayoritarios (cerca de 800 millones) y los cultores del sincretismo chino sobrepasarían los 250-350 millones (la horquilla depende de cómo se computen ciertas formas de budismo). Los datos de Taiwan son más clarificadores, como resultado de unas estadísticas gubernamentales muy detalladas.

No religiosos	7.200.000
Ateos	3.300.000
Budistas	4.800.000
Taoístas	4.500.000
I Kuan Tao	1.000.000
Protestantes	480.000
Católicos	350.000
Tien Ti Chiao	215.000
Tien Li Chiao	205.000
Confucianismo	155.000
Hsuan Yuan Chiao	133.000
Musulmanes	50.000
Shinto (tenrikyo)	20.000
Bahais	20.000

Cuadro 9. Las religiones en Taiwan (en seguidores) (http://www.gio.gov.tw/info/book2000/ch2501t.htm)

Los taoístas, al mantenerse la estructura de templos y de maestros, se contabilizan de modo separado y su relación con el número de budistas y confucianistas ofrece una línea de reflexión. La caída del modelo imperial chino debilitó especialmente al confucianismo (dado el peso que tenía su faceta oficial), mientras que taoísmo y budismo se reparten casi igualitariamente las preferencias identificatorias entre los cultores. Los datos de Singapur, donde la comunidad china es mayoritaria, son menos elocuentes puesto que la diferencia budismo-taoísmo no se ha podido computar. En cualquier caso, y a la espera de lo que pueda ocurrir en el futuro con los 1.200 millones largos de pobladores de China, el taoísmo es en la actualidad una religión minoritaria, en comparación con las grandes religiones universalistas (cristianismo, islam, hinduismo).

5.3. BUDISMO

5.3.1. ¿RELIGIÓN O RELIGIONES?

El término «budismo» fue creado en el siglo XVII por los europeos que tomaron contacto con las religiones de Oriente para referirse a cultos en cuyo origen se situaba la predicación y la figura de Buda. Pero la enorme diversidad formal del budismo llevó a que al principio tuviesen serios problemas para estimar como una misma religión los desarrollos particulares, por ejemplo, de Sri Lanka o del Japón, ya que presentaban formas externas asombrosamente dispares. Ciertas escuelas pensaban que Buda había sido sencillamente un hombre que al conseguir la iluminación había marcado la vía a sus discípulos y seguidores, otras planteaban la eternidad del Buda, entidad preexistente del que la figura humana no fue más que un reflejo accidental. Desde la opción primera, que reniega de los Dioses (muchos occidentales estimaron que se trataba de una paradójica «religión atea»), a la segunda, que puebla el mundo sobrenatural de entidades divinas denominadas Budas, hay un abismo ante el que cabe la pregunta de si nos hallamos frente a un mismo tipo de religión.

El budismo es una de las grandes religiones mundiales, actualmente la cuarta en número de fieles; ha tenido una dilatadísima historia desde su remoto origen hacia el siglo VI-V a.e. en el norte de la India hasta su conversión en religión misionera que optó por adaptar la doctrina a los diversos lugares en los que se imponía (lo que se denomina medios hábiles). Todas estas contingencias han generado una diversidad de mensajes que no resulta tan ajena si la comparamos con otra religión misionera de larga historia, el cristianismo. Desde el ca-

tolicismo a la ortodoxia pasando por los diversos protestantismos, el mensaje cristiano, aunque encardinado en la figura de su fundador, ha diversificado los rituales a la par que las adaptaciones zonales y temporales. La diversidad es aún mayor si consideramos cristianos, por ejemplo, los desarrollos religiosos de las Iglesias sincréticas africanas o afro-caribeñas, lo que es perfectamente lícito o si lanzamos la mirada hacia el pasado, antes de la consolidación doctrinal e institucional, a los primitivos grupos judeocristianos, o a los cristianismos gnósticos. El mensaje cristiano resulta así abigarrado y diverso y mucho más comparable con el budista en su asombrosa variedad.

¿Religión o religiones?: tanto en el caso del cristianismo como del budismo se pueden defender ambas opciones. Las diferencias entre el budismo tibetano y el de Sri Lanka son tan grandes que se podría hablar de dos religiones diferentes (del mismo modo que hablamos de la religión védica y la irania como desarrollos diversos). Las diferencias entre el catolicismo y los protestantismos en materias fundamentales que atañen al rito, al culto y al imaginario religioso permiten a muchos investigadores tratarlos como religiones diferentes. Pero resulta igualmente lícito postular que tras la diversidad se pueden rastrear suficientes características comunes como para plantear que budismo y cristianismo, a pesar de la variedad de las experiencias que en su interior caben, son religiones unitarias. El problema mayor que plantea la primera opción es que multiplica hasta el infinito la taxonomía religiosa dificultando la síntesis, aunque reflejando quizá más correctamente las particularidades locales y la diversidad en los desarrollos temporales. La segunda opción genera un marco más comprensible aunque quepa la posibilidad, dado que la síntesis es forzosamente reduccionista, de que se sobrestimen los caracteres unitarios por encima de su real incidencia. Se optará de todos modos, tanto en este capítulo como en el dedicado al cristianismo, por presentar ambas religiones como unidades, aunque jalonadas de desarrollos particulares que se intentarán reflejar de un modo suficiente.

Por tanto en el caso del budismo se intentará determinar en primer lugar lo que corresponde al mensaje unitario, que se centra en especial en la figura de Buda, y en segundo lugar, tras un repaso a las líneas históricas, ofrecer, en unas breves pinceladas, los desarrollos particulares principales de la religión utilizando para ello el aséptico marco geográfico (en vez del más complejo marco de la diversidad de escuelas en el tiempo y el espacio).

5.3.2. EL MENSAJE UNITARIO: LA FIGURA DE BUDA

Buda parece con cierta seguridad una figura histórica, aunque los datos que aparecen en las diversas narraciones de sus vidas (las *jatakas*) no lo sean siempre, ya que fueron plasmados en épocas distintas y por grupos de fieles cuyos intereses eran muy dispares (y no tuvieron el menor reparo en adjudicar a Buda hechos y doctrinas que estimaban que debía haber realizado o predicado). Los datos comúnmente aceptados establecen que se llamaba Siddhartha Gautama y que nació a mediados del siglo VI a.e. en el reino de Kosala (noreste de la India) en el seno de una familia *kshatriya* perteneciente al clan de los *shakya* (uno de sus títulos es *shakyamuni,* «asceta de los *shakya*»). Tras una serie de pruebas y una etapa de búsqueda infructuosa de la sabiduría que le llevaron a emprender la vida de asceta errante sometido a durísimas mortificaciones, y al constatar que no alcanzaba su propósito, optó por emprender un camino intermedio (la vía media) sin mortificaciones ni ascetismo, apartada del rigorismo extremista. Alcanzó la iluminación y el supremo conocimiento y comenzó a llamarsele Buda, «el despierto» (Buddha, del sánscrito *bodhi*, «despertar»). A partir de ese momento se dedicó durante casi medio siglo a predicar su nueva vía hacia el conocimiento y la iluminación agutinando a un grupo de seguidores que formará el núcleo de la comunidad monástica (*sangha*).

Frente a las preguntas que se planteaban en los círculos de sabios de su época, Buda defiende respuestas provocadoras. Sobre si el mundo es eterno o limitado, renuncia a contestar; sobre si el yo es eterno o limitado, defiende el concepto de *anatta*, la negación del yo y por tanto de la propia pregunta; sobre si mundo y el yo son creados o increados, no contesta, de tal modo que renuncia también a la certeza de la opción teísta enfrentándose a la teología védica pero sin negar completamente la posibilidad de la existencia de los Dioses (de ahí que frente a esta indeterminación quepa un budismo ateo, no teísta o ateísta, lo mismo que un budismo teísta). Frente al problema del destino humano mantiene la idea de *karma* y de *samsara*, pero redefinidos y resemantizados desde la opción negadora del yo. Al no haber un yo permanente sino una serie de agregados (*skanda* que son corporeidad, sensaciones, percepciones, formaciones mentales y conciencia) que se combinan de modo transitorio (impermanente y condicionado), el ciclo de nacimientos (*samsara*) y la retribución de los actos (*karma*) no tienen el carácter absoluto que poseen en el hinduismo.

Replantea toda la problemática del papel del hombre en el mundo incidiendo en el concepto fundamental de dolor tal y como aparece en el «sermón de Sarnath o de Benarés»:

> He aquí, monjes, la verdad sobre el dolor: el nacimiento es dolor, la muerte es dolor, la enfermedad es dolor, la unión con lo que no se ama es dolor, la separación de lo amado es dolor, la insatisfacción del deseo es dolor [...].

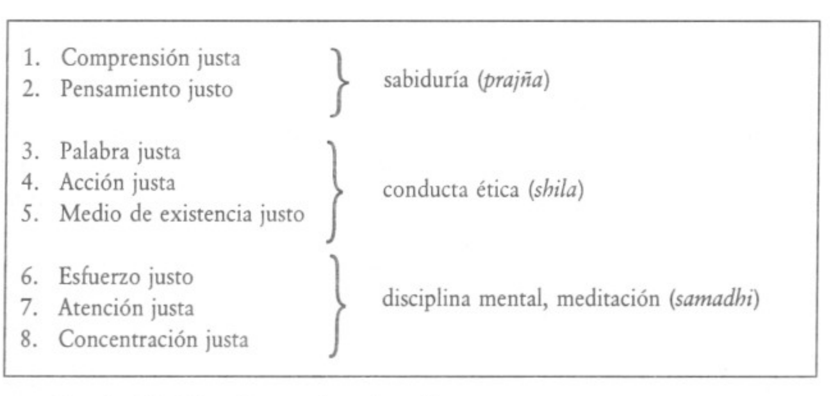
Esta reflexión desemboca en la doctrina de las «Cuatro Verdades Nobles»:

— el sufrimiento (*duhkha*) es universal,

— la causa del sufrimiento es el deseo (de volver a vivir, de buscar el placer, de permanecer en un mundo de impermanencia), todo deseo provoca *karma* y por tanto hace girar la rueda de las encarnaciones,

— suprimir el sufrimiento es suprimir el deseo, liberarse del *karma* es liberarse de *samsara*,

— el camino hacia la supresion del sufrimiento es eliminar el deseo, alcanzando la liberación en la práctica de «Noble Sendero Óctuple» que desemboca en el *nirvana*, la extinción de deseo de vivir, gracias a un acto de sabiduría que disuelve el *karma*.



1. Comprensión justa 2. Pensamiento justo	sabiduría (*prajña*)
3. Palabra justa 4. Acción justa 5. Medio de existencia justo	conducta ética (*shila*)
6. Esfuerzo justo 7. Atención justa 8. Concentración justa	disciplina mental, meditación (*samadhi*)

Cuadro 10. El noble sendero óctuple.

En resumen, la predicación de Buda, a pesar de las indeterminaciones y los problemas para discernir cuál pudo haber sido el mensaje más antiguo, parece un conjunto bastante sencillo de dogmas. Esto permitió que con el tiempo se planteasen desarrollos, teologías y metafísicas muy dispares y complejas, diseñadas en los diversos círculos monásticos sin que se estimase que contravenían la predicación original (por el contrario, se pensaba que ahondaban en ella) y que se

multiplicase una literatura religiosa de una complejidad y un volumen asombrosos.

Un último dato sobre la vida de Buda que parece cierto dado lo engorroso de la situación que plantea, se refiere a su muerte tras una indigestión, producida por un plato de carne de cerdo o de hongos cocinados (en cualquiera de los dos casos una comida muy poco conveniente). Como consecuencia alcanzó el *parinirvana*, la completa extinción, a una edad bastante avanzada, y la predicación la mantuvieron sus discípulos organizados en comunidades monásticas. Aunque cada vez más complejo como consecuencia de las especulaciones de monjes muy numerosos y dispuestos en ocasiones a ahondar las diferencias para provocar la ruptura (hecho que se produjo en diversos concilios budistas), el budismo siguió ofreciendo mensajes unitarios basados en la simplicidad como el de los «tres refugios» (*dharma* —la ley—, *sangha*—la comunidad monástica— y Buda), comprensibles por cualquiera y que condicionan la pertenencia a una religión común por encima de complejos abismos doctrinales.

5.3.3. GRANDES LÍNEAS HISTÓRICAS DEL BUDISMO: DE RELIGIÓN MINORITARIA A RELIGIÓN PAN-ASIÁTICA

Tras la muerte de Buda y antes del reino del emperador Ashoka (273-231 a.e.) la comunidad budista, a pesar de la expansión misionera, no dejó de ser un grupo muy minoritario. Era una religión a pequeña escala centrada en la definición de dogmas y en vías de escisión permanente y de la que se pueden tener, en realidad, muy pocas certezas históricas (como ocurre también con el cristianismo más antiguo). Nada permitía preludiar que esta religión nacida en el norte de la India iba a convertirse gracias a Ashoka y a partir de éste en uno de los grandes credos mundiales.

Resulta extremadamente interesante repasar el proceso que se produjo en la India y que llevó a la expansión del budismo, por los paralelos con lo que en el mundo mediterráneo ocurrió con el cristianismo: llegaron a convertirse en religiones con millones de cultores como consecuencia de un crecimiento exponencial derivado de su conversión en religiones del poder. Pero tanto el budismo como el cristianismo, desde que optaron por conformarse como religiones universalistas (planteando un mensaje aceptable por cualquier ser humano independientemente de sus circunstancias y origen), resultaron modelos religiosos desvinculados teóricamente de las opciones políticas y en especial del poder. Esta transformación (que se denomina

«ashokización» en un caso y «constantinización» en el otro) es un notable proceso que requiere un repaso sintético.

Aunque en la predicación del Buda y su mensaje antiritualista, entre otros enfoques de análisis, se pueda vislumbrar una opción (como también ilustra el jainismo) por desmontar la religión védica y los mecanismos brahmánicos de control del sistema (por medio de un complejo modelo ritual que exigía la inversión de cuantiosos recursos), el lenguaje empleado, centrado en una ruptura radical que sitúa el objetivo de la existencia en la escapatoria de las constricciones de la misma, despolitiza en última instancia todo el mensaje de esta religión.

Los pequeños principados arios (*arya*) del norte de la India (en una de cuyas familias gobernantes cuenta la tradición que nació el Buda) mantenían un equilibrio (en el que la religión era ingrediente básico) que ponía trabas al surgimiento de grandes monarcas e imperios. Si bien existía la figura del gran rey conquistador, el *chakravartin* (el señor de la rueda, es decir, aquel que no encuentra obstáculos ante las ruedas de su carro, en la acepción más antigua), alcanzar tal título requería complicados rituales, siendo el más costoso y significativo el *ashvamedha,* el gran sacrificio del caballo, que podía congregar a cientos de oficiantes durante meses a los que había que sufragar generosamente. Para el rey victorioso, acceder al prestigio de portar el título de *chakravartin* podía costar una fortuna, por lo que el rito actuaba, entre otras funciones, como un medio de drenar hacia los grupos de brahmanes los excedentes conseguidos tras la conquista militar y por tanto debilitar la posición económica del monarca (aunque la contrapartida era el acrecentamiento de su posición simbólica).

Este fuerte control sacerdotal de la riqueza y el prestigio, que pudo tener una indudable utilidad como medio de estabilidad y ritualización de la agresión en el seno de unos principados *arya* sin retos exteriores que los pusiesen en peligro, se transformó en una rémora con la complejización que produce el desarrollo de las ciudades y también la agresión externa. No es de extrañar que los dos grandes reformadores religiosos del vedismo final, Siddharta (el Buda) y Vardhamana (el Jina), fueran voces surgidas desde los grupos de guerreros y gobernantes, que intentaban reducir el poder brahmánico desmontando la base de su fuerza: el valor del ritual y los dioses. Si el ritual es inutil para alcanzar la liberación, como dicen estos reformadores, no tendría razón de ser el control brahmánico sobre el sistema, no habría que pagar por el ritual y, por ejemplo, la riqueza de la guerra podría utilizarse para multiplicar la conquista. Hay que tener en cuenta que la agresión exterior fue un hecho desde las campañas persas y que la tendencia de los principados *arya* hacia la formación de

sistemas más sólidos capaces de enfrentar a los ejércitos de las potencias occidentales era lógica. Alejandro Magno en el 326 ya chocó con ejércitos indios muy notables y menos de un siglo después todo el subcontinente indio, exceptuado el sur, se encontraba ya unificado bajo el gobierno del rey Ashoka.

Frente al modelo brahmánico en el que la religión amparaba específicamente a las clases *arya* (es decir, frente a la religión gentilicia védica, que excluía a los no-*arya*) Ashoka se encontró con la necesidad de apostar por una religión que tuviese un carácter universal y que, a la par, le permitiese anular los controles rituales brahmánicos sobre el poder. Su opción por el budismo, al que convirtió en religión personal, al margen de otros componentes más íntimos, sirvió para multiplicar su influencia. Se utilizó la nueva religión como instrumento de penetración en territorios que no eran dominados militarmente, y por ejemplo en este contexto se sitúa la predicación de su hijo (o hermano) Mahinda, que llevó a la conversión al budismo al monarca y luego a los habitantes de Sri Lanka. El budismo ofreció al rey un instrumento extraordinario de propaganda, como muestran las estelas que diseminó por todo su imperio; tras sus terribles y sangrientas campañas de dominio del subcontinente indio, pudo esgrimir, como consecuencia de su conversión al budismo, una adhesión a una magnanimidad que si bien hallaba en el modo budista de entender el término *dharma* su norte, de hecho unificaba a todos sus súbditos en un modelo común de entender las relaciones entre los seres humanos (y por tanto también las relaciones del poder con la totalidad del cuerpo social).

El gran desarrollo del budismo en tanto que religión expansiva se debe a esta actuación de Ashoka, pero, a la par, conllevó su progresiva transformación en una religión del poder, la «ashokización» politizó la religión implicando al soberano en el buen desarrollo de la misma (el rey mantiene el *dharma*, purga el *sangha*, sigue el ejemplo del Buda) pero a la par ofreciendo al soberano una justificación de la legitimidad de su poder y los medios de multiplicar la propaganda respecto de sus súbditos.

5.3.4. GRANDES LÍNEAS HISTÓRICAS DEL BUDISMO: EXPANSIÓN Y MUTACIONES

Tras el reinado de Ashoka la comunidad monástica se consolida, se desarrollan el simbolismo, la arquitectura y la iconografía (siguiendo esquemas de tipo monárquico, ilustración 52), el budismo se convierte, tras los éxitos misioneros, en una religión unificadora y homoge-



52. Buda sentado. Hace con las manos el *dharmachakra mudra* (gesto de hacer girar la rueda de la ley).

neizadora en gran parte de Asia, y los monjes budistas, letrados y bien preparados, exportan un modelo cultural que cimenta el prestigio de la India en todo el Sudeste asiático. Es la época en la que se confeccionan los escritos canónicos y se crea un número muy elevado de textos religiosos, muchos de ellos correspondientes a grupos particulares y a escisiones (fenómeno que conocemos muy mal, puesto que la documentación se ha perdido).

La época de gran desarrollo del budismo (siglos I-IX) se produce durante los siglos posteriores al cambio de era y la religión se expande por todo el mundo asiático de un modo asombrosamente eficaz. Sri Lanka, el Asia sudoriental, el Asia central, China, Japón y Tíbet, además de la India, aceptan el budismo, que se convierte en un sistema panasiático cultural a la par que religioso que utiliza para su propagación las redes comerciales en auge en cada momento (por ejemplo la ruta de la seda será básica para la penetración centro-asiática de la religión).

El éxito del budismo radica en que no se impuso de modo forzado, sino que se adaptó en los primeros contactos y de un modo muy eficaz

(gracias a la capacidad de monjes misioneros muy hábiles) a las creencias y prácticas religiosas locales, para en una segunda fase presentar las características propias del mensaje budista en su profundidad. Al no existir dogmas establecidos, como ya hemos visto, esta adaptación del budismo a diversos territorios y sensibilidades religiosas llegó a generar escuelas particulares que potenciaron en mayor medida aún las tendencias a la diversificación que presenta esta multiforme religión.

Los monasterios budistas, muchos de ellos florecientes gracias a la tutela de monarcas budistas, y algunos de tamaño descomunal (de hecho eran ciudades autónomas), crean redes de intercambios entre ellos, tanto de índole económica como cultural. Los textos budistas más importantes se copian, se intercambian y se traducen a lenguas muy diversas; incluso en algunas zonas se acostumbra a enviar a novicios a que acaben su formación en los monasterios más reputados. Se pone en práctica la peregrinación en toda Asia para visitar grandes monasterios de la India y en especial los lugares en los que se desarrolló la vida de Buda. Los monasterios se convierten en centros con un grado enorme de autonomía, los monarcas los apoyan pero pueden llegar a no controlarlos, la sociedad los sostiene con donaciones y se termina creando una nueva elite budista pan-asiática que posee una fuerte interpenetración con las elites políticas gobernantes. Se terminan consolidando unas diferencias importantes en el seno del propio clero, entre laicos y monjes pertenecientes a la elite y monjes y laicos de estatus común. El budismo se convierte puntualmente en una religión en la que las dotes morales y las capacidades religiosas (básicas en el mensaje primero) se eclipsan frente al mérito que resulta de la pertenencia a la elite gobernante. Esta opción determinará una debilidad profunda, puesto que el mensaje universalista, al tender a transformarse en clasista corriéndose el peligro de que una modificación en las elites pudiera conllevar una modificación de la forma religiosa que se identificaba con ellas o justificaba su preeminencia, es uno de los posibles argumentos a la hora de explicar la progresiva desaparición del budismo en la India (que se produjo en la época posterior, pero que comienza en ésta).

A partir del siglo IX el ambiente general de inestabilidad (con las invasiones musulmanas y los movimientos de pueblos en el Asia central) pone en peligro la prosperidad de los monasterios budistas y sus redes internacionales. Los conquistadores aprecian estos centros de riqueza y cultura por el botín que se puede extraer de ellos, por lo que serán atacados y destruidos. En la India la presión musulmana y el resurgir hinduista irán reduciendo el budismo, cuyos monasterios desaparecerán definitivamente en el siglo XIII. En China, a partir del siglo

IX, el apoyo oficial se tornará en persecución y pasará al estatus de tercera religión. En este ambiente general de retracción y de quiebra de las elites pan-asiáticas el budismo formará redes de menor entidad abarcando territorios menos extensos (Sri-Lanka y Asia sudoriental, China y Tíbet, China y Japón); el control estatal más estricto de los monasterios conllevará una decadencia general del poder monástico (a excepción del Tíbet). Surgen cultos aldeanos, monasterios con una red local, una religión redimensionada a menor escala y mucho más permeable a los influjos populares y locales. Se multiplican las tendencias sincréticas con la inclusión de rituales de origen local (China, Myanmar, Japón) o con la especialización en ciertos tipos de rituales en zonas en las que ya no es la religión principal (el ritual funerario budista mantuvo su prestigio en muchos lugares). Se potencia la práctica, la disciplina, la meditación, las tendencias a la renuncia y a la devoción y se abandonan las complejas especulaciones metafísicas. La transformación del sistema monacal incidió en la tendencia a minimizar las diferencias entre laicos y monjes, surgiendo asociaciones laicas muy influyentes (especialmente en China y el Japón), pero también monjes que llevan una vida familiar normal.

5.3.5. DIVISIONES DOCTRINALES EN EL BUDISMO

En la época del gran desarrollo del budismo se produce la ruptura entre dos modos diferentes de entender la religión: el mahayana: «gran vehículo» (gran medio de progresión, que comenzó a establecerse a partir del siglo I a.e.) y los desarrollos (muy diversos) previos (ambos modelos tuvieron una convivencia, incluso en los mismos monasterios, durante un largo tiempo). Los grupos budistas que se negaron a aceptar las veleidades de superioridad de la nueva interpretación religiosa que proponían los mahayanistas fueron despectivamente tildados por aquéllos de seguidores del hinayana o «pequeño vehículo» (pequeño medio de progresión), queriendo indicar que presentaban un marco más estrecho a la hora de entrar en la senda del Buda.

Hinayana, sin duda una denominación que plantea problemas, pero que resulta difícil de desbancar, incluye a los grupos budistas más antiguos o que siguen los primeros desarrollos doctrinales y que se dividen por cuestiones doctrinales o de índole disciplinaria en una veintena de escuelas establecidas con seguridad (y otra decena menos conocidas). La escuela más influyente y duradera, que aún hoy en día se mantiene en Sri Lanka y el Sudeste asiático es la theravada, cuyos puntos principales identificadores serían los siguientes:

— el papel fundamental de la sabiduría (*prajña-pañña*), que es la que permite discernir lo real de lo no real;

— la sabiduría perfecta la alcanza el sabio, que solamente puede ser un monje (nunca un laico), ya que dedica toda su vida a la práctica de vida justa que le permite el total desapego del mundo. Al laico le queda el consuelo de hacer méritos en vida actual para en una futura existencia encarnarse en un monje;

— el ideal es, pues, el *arhat-arahat*, el monje perfecto liberado de todas las pasiones y capaz al morir de realizar la extinción completa (*parinirvana-parinibbana*).

El mahayana justifica su mensaje revolucionario en la teoría del conocimiento oculto. Sus defensores plantean que Buda enseñaba a cada hombre según sus capacidades de comprensión, por lo que ya en vida predicó las doctrinas más profundas y complejas, aunque no se hicieron públicas porque sus discípulos más capaces las ocultaron, generando una serie de textos que esperarían a ver la luz en el momento en que pudieran ser comprendidos y asimilados. De este modo los profundos cambios doctrinales mahayanistas se tintaban del prestigio de la predicación original del fundador. Una idea capital es *shunyata*, la insubstancialidad del mundo (todo es vacío), de tal modo que se establece una metafísica de la verdad que disecciona entre la aparente, estimada como auténtica solamente por los hombres comunes, y la verdad suprema, que se percibe de modo intuitivo y que plantea la vacuidad de todos los fenómenos. En los medios de acceso a esa verdad suprema difieren las diversas escuelas mahayanistas, escindidas en una multiplicidad de caminos muy notable; los madhyamikas, seguidores del maestro Nagarjuna (siglo II), profundizan en el concepto de *shunyata* y llegan a negar la diversidad entre *nirvana* y *samsara*, los yogacharas plantean que el Buda («el despierto») nunca despertó, puesto que siempre estuvo en ese estado, dado que es uno con el absoluto.

El ideal en el mahayana no es el *arhat*, sino el *bodhisattva*, un ser que hubiera podido, gracias a sus méritos y capacidades, dejar el mundo tras alcanzar el *nirvana*, pero que dilata este paso para ayudar a los demás hombres a alcanzar la liberación; así aparece expresado en este pasaje del *Shikshasamuccaya* (280) en el que se detalla el voto de ayuda a los demás:

> Tomo sobre mí el peso de todo sufrimiento [...] lo soportaré [...] no temblaré, no me asustaré [...] no desistiré [...] Sea cual sea el esfuerzo llevaré la carga de todos los seres [...] He hecho votos de salvar a todos los seres. He de redimir a todos los seres vivos de los terrores del nacer, el envejecer, el enfermar, de la muerte y el renacimiento [...] de las secuelas de la ignorancia.

La compasión hacia los hombres es el ideal perfecto en esta nueva vía, abierta a todos y no solamente a los monjes, y que ofrece el consuelo, gracias a la devoción, de que los laicos puedan acceder al *nirvana* con la ayuda de los bodhisattvas. Se plantean también nuevos desarrollos dogmáticos que redimensionan la figura del Buda, como la de los tres cuerpos búdicos (*trikaya*), uno de los cuales está presente en cada hombre a nivel de potencia. Buda se convierte en una meta y no solamente en un ejemplo histórico, proliferan los budas adorados como seres divinos, del mismo modo que se multiplican los bodhisattvas, a los que se dedican estatuas, plegarias, templos. Se insiste en el carácter trascendental de budas y bodhisattvas llegándose al extremo desarrollado por la escuela de la «tierra pura», que defiende que solamente la fe y la piedad son suficientes para alcanzar el renacimiento en el paraíso occidental tutelado por el Buda Amida (uno de estos budas cósmicos): ya no es necesaria la sabiduría ni el esfuerzo de emprender la vía del conocimiento sino que basta recitar una fórmula y esperar la gracia divina.

A partir de los siglos VIII-IX se produce un nuevo cambio en el budismo con el desarrollo del esoterismo que llega a configurar una nueva vía según algunos (el vajrayana o «vehículo diamantino») pero que según otros no es más que un desarrollo propio del mahayana. Se origina en el tantrismo hindú y hace hincapié en la magia, el ritual, las técnicas sexuales y la fisiología mística. Este budismo tántrico, que tendrá un desarrollo especial en el Tíbet, marca otra modificación sustantiva del mensaje religioso: todo es vacío, todo es ilusión (*maya*), todo es en esencia semejante, de ahí que los ritos, las ceremonias, como actos de la conciencia que son, puedan ayudar (como cualquier otra actuación, dada la identidad profunda de todo el universo) a acceder a la verdad suprema. De este modo este budismo se transformó en una religión en la que el ritual se convierte en pieza clave y en la que algunos monjes-sacerdotes se transforman en magos mantenedores del orden cósmico, una extraña vuelta atrás que anulaba el mensaje antibrahmánico del budismo más antiguo y que pudo, en parte, determinar su debilidad en la India frente al hinduismo, del que cada vez se diferenciaba menos. Los desarrollos del mahayana resultan tan dispares que aparecen a los ojos de los devotos no mahayanistas como profundamente ajenos al mensaje budista, pero curiosamente serán las escuelas mahayanistas las que tendrán un esplendor y un dinamismo más notables, aunque los otros grupos perduran y mantienen en la actualidad una implantación destacada en el sur de Asia.

5.3.6. EL BUDISMO INDIO Y EL BUDISMO DEL SUR

En la India se desarrollan los grandes hitos de la historia del budismo que ya se han repasado: la vida y predicación del fundador, la consolidación de la doctrina, el monacato, la irradiación misionera, la diferenciación de las vías doctrinales o el budismo tántrico. Fue centro de atracción del budismo pan-asiático durante un milenio, hasta que hacia el siglo VII comenzó un lento declinar que tendrá su punto final con el control musulmán de los lugares originales de la predicación búdica y el abandono de los últimos monasterios en los siglos XII-XIII. En la India actual el número de budistas es muy reducido (en torno a 6 millones entre más de 1.000 millones de habitantes), aunque crece como consecuencia de la implantación en el norte del país de la minoría tibetana en el exilio, cuya influencia sobre las poblaciones de la zona en la que están instalados es notoria y sobre todo por las conversiones propiciadas desde 1956 por el líder B. R. Ambedkar y sus seguidores, particularmente en el estado de Maharashtra entre antiguos intocables.

Resultan especialmente interesantes de destacar los primeros desarrollos doctrinales que determinaron escisiones y que consolidaron al budismo como una religión con una tendencia estructural a la diversificación. Estos primeros conflictos surgieron a la muerte de Buda, puesto que ni las doctrinas estaban instituidas ni la jerarquía monacal establecida. El sistema para dirimir los conflictos en la primera etapa fueron los concilios, de los que se conocen cuatro principales. El primero es el de Rajagriha, que la tradición fecha en el 477 a.e. (tres años después del *parinirvana* de Buda) y que supuestamente sirvió para establecer los escritos canónicos: el *Tripitaka* (el cesto triple, conocido por la versión en lengua pali), dividido en *Sutrapitaka* (discursos de Buda), *Vinayapitaka* (reglas monásticas) y *Abidharmapitaka* (escritos doctrinales) y que condensaría las escrituras budistas de aceptación universal (y directamente relacionadas con la predicación budista más primitiva). Pero las dudas sobre este primer concilio, a pesar de la coincidencia en su historicidad por parte de las fuentes escritas, son muchas. No parece que el canon budista haya sido establecido de forma definitiva hasta el siglo I y además nunca hubo un canon único, sino un buen número de variantes realizadas en diversas zonas, por grupos diferentes y en época distintas. El canon chino (*Ta-ts'ang-ching*) es ejemplar, puesto que terminó incluyendo tal volumen de escritos (traducciones de textos indios pero también obras muy diversas añadidas), que sus 100.000 páginas impresas permiten que denominemos al budismo más que religión del libro, «religión de la biblio-

teca». El budismo, que es una religión de letrados, para la que el estudio de la literatura religiosa es fundamental, terminó generando un número inverosímil de escritos (partiendo de los estimados canónicos a los que se añaden comentarios, interpretaciones y literatura de escuela —los escritos mahayánicos o los tántricos son especialmente numerosos—) y configurando un mundo sólo accesible a unos pocos especialistas capaces de dominar las diversas lenguas en las que estas obras se vertieron.

El segundo concilio, reunido en Vaisali en 377 a.e., consiguió atajar la práctica del enriquecimiento monacal (ciertos monjes, como si de sacerdotes védicos se tratara, recibían oro y plata de los laicos). En cambio los dos concilios siguientes, reunidos en Pataliputra, terminaron con sendas escisiones. En el primero, fechado en el 340 a.e., se consumó la ruptura entre sthaviravadinos (partidarios del sistema más antiguo) y mahasamghika (que será el grupo mayoritario); los segundos planteaban un menor rigorismo en la exigencia monacal. En el segundo, del 242 a.e., se consolida la escisión de los sarvastivadinos basada en la interpretación de la impermanencia (de los fenómenos) que éstos aplican de modo menos extremo que sus predecesores. Con posterioridad a la época conciliar el budismo indio siguió escindiéndose; en la actualidad se tienen datos de una treintena de grupos diferentes, pero dado que la desaparición del budismo en la India llevó a la pérdida de escritos y datos históricos, es muy posible que fueran mucho más numerosos.

A mediados del siglo II a.e. penetró el budismo en Sri Lanka y hacia el cambio de era se estableció el canon pali, el más completo de los conservados y que corresponde a la escuela de los theravadinos (cercana doctrinalmente a los sthaviravadinos, el grupo que parece más respetuoso con el mensaje original budista). En la misma época en que el budismo desaparecía en la India los theravadinos se convirtieron en el grupo dominante (y posteriormente único) en Sri Lanka, donde continúan, en la actualidad, formando el culto principal de la isla (aglutinan al 70% de la población). Los theravadinos son la gran escuela no mahayanista que se ha mantenido viva hasta el presente y tienen a gala poseer las escrituras budistas más correctas y haber mantenido la fidelidad al auténtico mensaje del Buda.

En los países del Sudeste asiático (Indochina) la penetración budista comenzó con las misiones de la época de Ashoka; posteriormente algunos grupos mahayanistas coexistieron con los no mahayanistas en un dinamismo religioso que se explica por el hecho de que por la zona discurría una de las vías de peregrinación entre China y la India (alternativa a la del Asia central). Cuando el budismo perdió su pan-asiatis-

mo y se optó por una forma religiosa más homogénea, se consolidó la escuela de los theravadinos, fortalecida desde Sri Lanka como opción que desbancó a las demás. El budismo theravada se convirtió así en la escuela del Sur, con una implantación en el arco que incluye Sri Lanka, Myanmar, Tailandia y Camboya. En Tailandia, Myanmar y Camboya el número de budistas ronda el 90% de la población, mientras que en Laos ronda el 50% (mantienen su importancia los cultos tribales).

5.3.7. EL BUDISMO DEL ESTE

El budismo penetró en China en el siglo I y fue tenido en un primer momento por un desarrollo particular del taoísmo (cuyos conceptos utilizó en las primeras traducciones en un claro ejemplo de medios hábiles). El gran esplendor budista, que se acompaña de un extraordinario florecimiento de la literatura, tanto traducida como de nuevo cuño, se produce durante las dinastías probudistas Sui y T'ang (siglos VII-IX), aunque también se desarrollaron terribles persecuciones como la de los años 842-845, que terminó de hecho con un monacato muy floreciente (había más de 30.000 monasterios y lugares de culto que fueron en gran parte destruidos). A partir de este momento el budismo perderá su puesto frente al confucianismo y al taoísmo, aunque será fundamental en la consolidación de las diversas escuelas del budismo japonés.

En el Japón el budismo se introdujo desde Corea en el siglo VI; fueron fundamentales los apoyos que prestaron personajes de la familia imperial como el príncipe Shotoku (574-622), y al principio fue una religión de las elites apoyada desde el estado. Lo particular del budismo japonés fue el profundo sincretismo que se produjo con el sintoísmo. La influencia china fue fundamental y penetraron buena parte de la escuelas que florecieron en China. Destacan, además del zen, el amidismo, el tendai y el shingon. El amidismo, o escuela de la «tierra pura», fue fundado a comienzos del siglo V en China e importado al Japón en el siglo IX aunque efectivamente consolidado en el XII (escuela jodo). Basa su doctrina en la repetición de la invocación al Buda Amida (Amitabha), señor del paraíso del Oeste, para que ejerza la compasión y libere tras la muerte a sus devotos, abriéndoles las puertas de su reino; se acompañan estas invocaciones con visualizaciones de este Buda divinizado. En la actualidad tiene una fuerte penetración tanto en el Japón como en menor medida en China. La escuela tendai, introducida en el Japón en el siglo IX, sigue con fidelidad la t'ien-tai china, fundada en el siglo VI; se trata de un desarrollo sincré-

tico de las diversas escuelas mahayanistas insistiendo tanto en la meditación como en la devoción y cuenta en el Japón actual con cerca de 5 millones de fieles. La escuela shingon es la representante del budismo tántrico en Japón, fundada a comienzos del siglo IX, insiste en los rituales mágicos, generando un mensaje religioso no muy diverso del sintoísmo y posee en la actualidad casi 12 millones de cultores.

El zen es una de las escuelas budistas más conocidas en Occidente y de la que existe una bibliografía más nutrida, mucha de ella traducida al castellano. Su implantación en el Japón proveniente de la escuela ch'an china (que es una transcripción abreviada del sánscrito *dhyana*, meditación) se produce a finales del siglo XII, con las predicaciones de Eisai (1141-1215), introductor de la rama rinzai, y de Dogen (1200-1253), introductor de la rama soto, monjes ambos que habían estudiado en China. El ch'an se había desarrollado en China a partir de la predicación del monje semi-legendario indio Bodhidharma (ilustración 53) en el siglo VI y también se había dividido en ramificaciones diferentes.

Se trata de un budismo influido por el taoísmo y que se concentra en la práctica directa buscando acceder de modo intuitivo a la naturaleza búdica inherente a todo hombre. Ese cambio se produce como una iluminación de sabiduría y no como producto de discusiones teológicas o por el desarrollo del ritual. Esa toma de conciencia (generalmente súbita) de la budeidad que lleva a la iluminación se denomina *satori* (comprender) o *kensho* (ver la esencia) en japonés. Es una vía profundamente anti-intelectual que emplea como instrumentos de reflexión la paradoja, como expresa el siguiente texto:



53. Bodhidharma, patriarca del ch'an-zen, representado como monje huraño (dibujo japonés).

> El joven monje Yamaoka Tesshu viajaba por todo el país, visitando de un maestro zen a otro. Un día recaló con el maestro Dokuon, de Shokoku. Para mostrar sus conocimientos al maestro, el joven dijo: «Cuando se piensa en ello, ni el espíritu, ni el Buda, ni los seres humanos, nada de eso existe. El vacío es el origen de todo fenómeno. No hay ni realización, ni decepción, ni sabiduría, ni mediocridad. Nadie da, nadie recibe». Dokuon fumaba tranquilamente, sin decir nada. De repente aporreó al joven con su pipa de bambú. El joven montó en cólera. «Si nada existe», dijo el maestro, «¿de dónde viene tu cólera?».

Se accede al *satori* primordialmente por medio del *zazen* o meditación sentada, consistente en no fijar la mente en ningún objeto (no es una contemplación), manteniendo una postura que se estima la correcta. Se cuenta (como paradoja) que el patriarca del ch'an, Bodhidharma, estuvo sentado en *zazen* frente a un muro del templo Shaolin durante 9 años hasta que alcanzó el *satori*. Se puede alcanzar el estado búdico también por medio del desciframiento del *koan*, adivinanza o enigma que el maestro plantea al discípulo para romper su discurso mental habitual. Se trata de un modo de acceso a la iluminación en el que la respuesta lógica no suele ser la correcta. Por último la preparación al *satori* se puede realizar por medio de una atención permanente en la vida cotidiana, es una vía de esfuerzo propio en la que solamente el adepto pondrá los medios para alcanzar la meta (ninguna entidad sobrenatural le ayudará en ello).

Este anti-intelectualismo del zen, que no insiste en ningún discurso teísta y que incide casi exclusivamente en la práctica, ha resultado poseer una potencia intercultural extraordinaria. Muchos occidentales encuentran en el zen un sistema de meditación que no les ofrecía su propia religión, lo que ha llevado a una proliferación de monasterios en Europa y Estados Unidos y a que el número de adeptos ronde en la actualidad los 10 millones, siendo fundamentales en Estados Unidos la actuación proselitista de Shunryu Suzuki (1905-1971) y en Europa la de Taishen Deshimaru (1914-1982). Algunos cristianos, e incluso monjes como Thomas Merton o jesuitas como Hugo Enomiya-Lasalle (1898-1990), han adaptado la práctica del *zazen* como medio de interiorizar y profundizar su experiencia religiosa y han surgido pensadores religiosos influyentes en Occidente como Karlfried Graf Dürkheim (1896-1988) que han hecho del zen la base de sus enseñanzas; se trata de un zen desbudistizado y sincretizado que con dificultad podemos englobar, más que por su originario planteamiento, en el budismo.

El monje Nichiren (1222-1282) creó una escuela que lleva su nombre, de carácter puramente japonés. Era un reformador radical (con-

vencido de ser la reencarnación de varios bodhisattvas) que predicó la preeminencia del mensaje religioso del *Sutra del loto* (texto mahayanista consolidado en el siglo II que se suponía aglutinaba del modo más adecuado las enseñanzas de Buda entendido como un ser trascendente y que era también el texto principal de la escuela tendai). Estaba convencido de que el Japón debía convertirse en la patria del verdadero budismo (renovado gracias a su predicación), desde donde permearía al mundo entero. Este budismo nacionalista y muy popular ha dado origen a algunos de los movimientos religiosos (o nuevas religiones) más influyentes del Japón actual como el Reiyu-kai («Sociedad de la hermandad de las almas», con cerca de 5 millones de fieles), el Rissho kosei-kai («Sociedad para el establecimiento de relaciones correctas y amistosas», con cerca de 2 millones de fieles) y sobre todo la Soka gakkai («Sociedad para la creación de valores», con más de 10 millones de seguidores, de los cuales un millón fuera del Japón).

5.3.8. EL BUDISMO TIBETANO Y LA TRADICIÓN DEL NORTE

El budismo tibetano resulta un desarrollo religioso anómalo, puesto que mantuvo una estructura estatal teocrática hasta la invasión china en 1959 y la expulsión del XIV Dalai Lama (Tenzin Gyatso), su monje-monarca (suprema autoridad civil del país). Las autoridades chinas realizaron campañas para desenraizar la religión con destrucciones de templos (sobre todo en la época de la Revolución Cultural) que en los últimos años han dejado paso a una mayor tolerancia que mantiene bajo control el crecimiento del monacato (subvencionado por el estado, que determina por tanto los efectivos) y cuida de prevenir el deterioro de los templos. La sociedad tibetana está en la actualidad escindida entre una numerosa elite monacal en el exilio, que tiene su ubicación en el norte de la India, desde donde ha irradiado su mensaje religioso al mundo entero (y que cuenta con la simpatía de la opinión pública mundial) y el resto de la población que bajo la supervisión de las autoridades chinas se halla en vías de adaptación a la modernidad.

El sistema tradicional tibetano se basaba en un gobierno aristocrático que controlaba los mecanismos del poder político por medio de la religión. Las sucesiones en el poder se dirimían por medio de encarnaciones (*tulku*) que habían de probarse gracias a complejos reconocimientos de objetos pertenecientes al difunto y largos interrogatorios. Los grupos de poder consensuaban los sucesores (notoriamente al Dalai Lama —«Maestro cuya sabiduría es tan grande como el océano» estimado como la encarnación del bodhisattva Avalokiteshvara y cuya

línea sucesoria comienza el el siglo XIV) y programaban su educación. En algunos casos se producían conflictos que solían conllevar la aparición de nuevos aspirantes a encarnación y el surgimiento de grupos de presión enfrentados (sobre todo si había intereses internacionales en juego, algo parecido a lo que está ocurriendo en la actualidad con la sucesión del Panchen Lama —principal autoridad religiosa del Tíbet a partir del siglo XVII—, estimado la encarnación del buda Amitabha, residente en el monasterio de Tashilumpo, que no secundó al actual Dalai Lama en su postura de enfrentamiento con las autoridades chinas y sobre cuya última encarnación, tras su muerte, ha habido discrepancias). En el Tíbet, un ecosistema extremadamente duro que es capaz de soportar una presión antrópica limitada, el monacato sirvió también como medio de reducción de la capacidad reproductiva a la par que creó un país con cerca de 4.000 monasterios y con una vida espiritual muy desarrollada.

El budismo debió de comenzar su penetración en el Tíbet en el siglo VII cuando el país se abrió al exterior convirtiéndose gracias a soberanos hábiles en una potencia en toda la zona. No es segura la tradición que hace del rey Srongtsan Gampo (627-650), el primer monarca budista (posteriormente se le supondrá la emanación de Avalokiteshvara), aunque ya en ese momento se erigen templos y permean influencias tanto indias como centro-asiáticas. Esta primera oleada budista se realizó bajo la forma mahayanista, que imperaba tanto en la India como en China y en el Asia central. La segunda oleada de difusión del budismo, mucho mejor conocida y consolidada definitivamente, denota una fuerte influencia del tantrismo y del esoterismo vajrayana, que influirá en el bön (la religión tradicional tibetana, que tomará muchos motivos del budismo y, a la par, influirá sobre diversas escuelas del budismo tibetano).

Se irán formando escuelas rivales que oscilan entre interpretaciones relajadas y rigoristas del monacato y la ética de vida (sostenidas en desarrollos doctrinales particularizados), comenzando por los kadampas, seguidores de la predicación rigorista del monje indio Atisha (982-1054) y consolidando los cuatro grandes grupos del budismo tibetano: los sakyapa (fundados por Drogmi —992-1072—), los kagyupa (basados en Marpa el traductor —1012-1096— y sobre todo en la predicación del asceta Milarepa —1052-1135—), los nyimapa (profundamente jerarquizados y que dicen defender la tradición más antigua e incontaminada supuestamente proveniente de la predicación de Padmasambhava —siglo VIII— aunque se formalizan en el siglo XIV) y los gelugpa. Esta última escuela, fundada por Tsongkhapa (1357-1419), surge como una reacción rigorista (a favor del celibato mona-

cal y contra la relajación de costumbres). Recibieron el apoyo de los príncipes mongoles (Altan Kan dará el título de Dalai Lama al tercero de los líderes de la orden en 1578) y gracias a la habilidad del quinto Dalai Lama (Losang Gyatso, 1617-1682) se convirtieron en los soberanos del país y en la orden principal (los denominados «gorros amarillos»). El budismo tibetano tendrá una notable influencia en el ámbito mongol (hasta la actualidad) e incluso en China en diversos momentos, superando el ámbito territorial del Tíbet.

Una característica del budismo tibetano fue el interés por el acopio y traducción de textos. A éstos se unieron las especulaciones propiamente tibetanas generando una literatura compleja y característica en la que la magia, la fisiología mística, el simbolismo (por ejemplo de ciertos objetos como el cetro diamantino *vajra-dorje*, símbolo de lo indestructible, de la vacuidad y del camino hacia la iluminación) y los desarrollos tántricos tienen un papel fundamental. Un buen ejemplo lo ofrece el famoso *Bardo-Thödol* (Libro tibetano de los muertos), que explica las diversas fases que se producen entre la muerte física y el paso a la siguiente encarnación. La muerte se imagina como un proceso progresivo de disolución que dura entre 20 y 49 días y que está jalonado de visiones de todo tipo en las que el libro actúa como guía. Junto a la literatura, el budismo tibetano ha generado una iconografía religiosa muy compleja que utiliza la imagen como instrumento para desarrollar la meditación y para difundir la religión a los grupos populares iletrados (ilustración 54).

El budismo tibetano desarrolló una teología compleja en la que budas, bodhisattvas y Dioses resultan encarnar en hombres que por esa razón dirigen los monasterios y que incluso hasta la invasión china gestionaban la vida política del país, una teocracia consolidada en el siglo XVII y que como consecuencia de su inconcreción (hasta los años cincuenta del siglo pasado fue un territorio de acceso muy restringido y a partir del control chino el sistema se derrumbó) ha hecho del Tíbet un contramodelo idealizado (y libre de las miserias de su plasmación real) frente al mundo laicizado occidental.

5.3.9. EL BUDISMO EN EL MUNDO ACTUAL

El budismo hoy es en número de fieles la tercera religión mundial, aunque las estadísticas son complejas y ofrecen una horquilla entre 300 y 450 millones que se debe al enigma de los budistas de China (y a su imposible discriminación de los cultores del sincretismo chino). La tradición del Norte es el budismo más minoritario, a pesar del



54. Rueda de la vida tibetana con representación de los seis reinos. En el sentido de las agujas del reloj: arriba, reino de los Dioses (cuya existencia placentera les aparta de la búsqueda de la liberación y les enlaza en una soberbia ignorancia), sigue el de los *asura* (enzarzados en heroicos y titánicos combates que les impiden enfrentar la escapatoria a la violencia), el de los *preta* (seres codiciosos imposibilitados por la estrechez de sus cuellos para alimentarse y a los que la sed y el hambre impiden discernir la vía hacia la li-beración), los infiernos (donde castigos terribles atormentan a los que desperdiciaron sus vidas con crímenes), el reino de los animales (donde la percepción no tiene la agudeza suficiente ni la voluntad ni la firmeza para enfrentar el camino liberador) y el de los humanos (donde la desdicha y la felicidad se combinan de tal modo que resulta el reino más favorable para enfrentar la vía hacia la liberación).

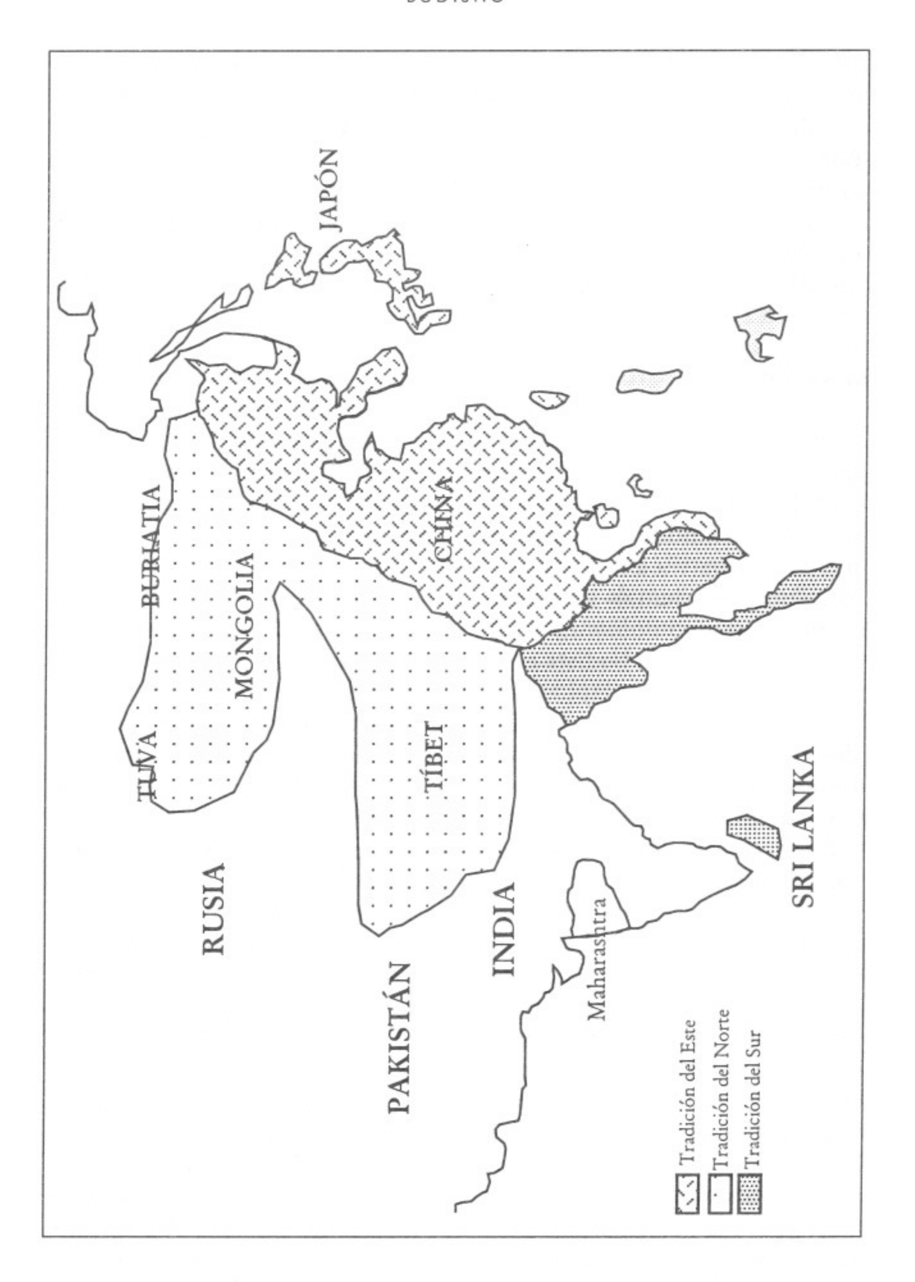
impacto que tiene en los medios de comunicación por el drama tibetano y el carisma de su líder espiritual, reconocido mundialmente (se le otorgó en 1989 el premio Nobel de la paz). La tradición del Sur, con sus 150 millones de seguidores, es quizá la que presenta una mayor estabilidad, con una notable homogeneidad y países en los que es religión muy mayoritaria (aunque es el modelo de budismo que

menor impacto ha tenido en Occidente). La tradición del Este se caracteriza por la pervivencia sincrética (en los ámbitos culturales chinos) o la doble adscripción (por ejemplo en el caso japonés).

Ante el reto de la modernidad el budismo ha reaccionado como la mayoría de las grandes religiones tradicionales. Se ha producido una desacralización progresiva que se plasma en los ámbitos monacales, por ejemplo, en la potenciación de las características culturales y artísticas frente a las religiosas. El budismo se ha convertido en uno de los rasgos de la idiosincrasia local y los monasterios en lugares de peregrinación ya no solamente de fieles sino sobre todo de turistas en avalan-

BUDISMO DEL SUR (THERAVADA):	150 millones
India	6/1.100
Sri Lanka	13/19,5
Myanmar	43/48
Tailandia	59/62
Camboya	10,5/11,5
Laos	3,1/5,3
China,Vietnam, Malasia, Indonesia	(minorías)
BUDISMO DEL NORTE (TIBETANO):	15-20 millones
Nepal	1,8/23
India: refugiados tibetanos	(50.000)
Bután	1,2/1,6
Tíbet (China)	2,5/4,5; norte de China: 10?
Mongolia	2,3/2,5
Siberia/Rusia (Tuva, Buriatia, Calmuquia)	0,4/145
Indonesia	(minorías)
BUDISMO DEL ESTE (CHINA-JAPÓN)	<200-275 millones?
China	105/1.200?
Vietnam	51,5/77
Coreas	15/67
Taiwan	5/25
Japón	60-90/125
(escuelas: tendai: 30% / nichiren: 30% / shingon: 10% / «tierra pura»: 18% / nara: 4% / zen: 8%)	
Malasia, Indonesia, Singapur	(minorías)

Cuadro 11. El budismo hoy (el primer dato refleja el número de budistas, el segundo, el total de la población) (mapa 1).



Mapa 1. El budismo en Asia

cha (tendencia de la que no se sustraen ni los países comunistas, por ejemplo el Tíbet, abierto al rentable negocio de los viajes organizados).

Pero, por otra parte, sobre todo las tradiciones mahayanistas, y por diversas circunstancias, han alcanzado un curioso estatus frente a la modernidad. El budismo japonés presenta unos caracteres innovadores y un dinamismo muy destacable, máxime cuando se producen en el segundo país más industrializado del mundo; por su parte el budismo tibetano, por las particulares circunstancias de su desenraizamiento, se ha visto en la necesidad de potenciar una apertura a los modos de pensamiento modernos que le han llevado a satisfacer las necesidades religiosas de grupos muy significativos de la sociedad actual.

Se ha producido un fenómeno característico de penetración en Occidente del mensaje budista que tiene dos grandes fases. En la primera, que abarca hasta los años cuarenta del siglo XX, el budismo se asimila junto con otras influencias orientales (especialmente provenientes del hinduismo) como una interpretación del mundo radicalmente alternativa a la cristiana dominante. El primero que sistematiza esta «mirada oriental» será Arthur Schopenhauer (1788-1860), que en *El mundo como voluntad y como representación* (1819/1844) aboga por la cosmovisión budista como la más correcta; a Albert Einstein se le debe la afirmación lapidaria «El budismo es la única religión compatible con la ciencia moderna». Un curioso hito en este proceso lo desencadena la fundación de la Sociedad teosófica y la publicación de los escritos de Helena Petrovna Blavatski, donde plantea que los conocimientos esotéricos que desvela (y que dice son la verdad universal) provienen de una jerarquía de maestros tibetanos que los han sabido guardar incorruptos mientras que en Occidente fueron olvidados o cayeron en decadencia (sería el origen de la quiebra de las religiones conocidas: la religión tibetana era todavía desconocida en Occidente y los trabajos de Evans-Wentz o A. David-Neel no habían visto la luz). Esta opción profundamente sincrética, idealista y falta de rigor tuvo la virtud de popularizar el budismo (y su terminología religiosa), pero a costa de convertirlo en una caricatura y de crear unas expectativas que la apertura del Tíbet al conocimiento occidental han redimensionado. Resulta curioso que en las mismas fechas en que se realizaba la «predicación» teosófica se formalizasen las traducciones de los grandes textos del budismo en la colección Sacred Books of the East (1879-1910), generándose dos modos de estudiar el budismo, uno científico, basado en la consulta directa de los textos (que potencian Max Müller —1823-1900— o T. W. Rhys Davids —1843-1922—) y otro esotérico-popular en el que el budismo era uno más de los eslabones de una síntesis transreligiosa.

A partir de los años cuarenta del siglo pasado, el budismo se libera de la influencia teosófica (en los países anglosajones) y aumentan las conversiones de occidentales no coloniales; en los últimos tiempos este fenómeno no ha dejado de aumentar. En la actualidad los grupos más dinámicos son el tibetano y el zen, aunque el budismo theravada cuenta también con numerosos monasterios en los Estados Unidos y Gran Bretaña. En el caso español existen grupos de practicantes de zen en diversas localidades (hay una Asociación zen de España) y varios monasterios budistas tibetanos, y un niño español (Osel Hita) ha sido promovido como encarnación (*tulku*) de un importante lama (Thubten Yeshe, creador de la Fundación para la preservación de la tradición mahayana).

De este modo, si bien el reto de la modernidad ha incidido en muchos países de Asia provocando una mutación religiosa, ha tenido su contrapartida en la proliferación postmoderna del budismo en los países desarrollados, en los que su mensaje ha sido influyente en la nueva ideología religiosa y para-religiosa en ciernes. Parece como si el budismo tuviese una capacidad de adaptación al reto de la sociedad postindustrial mayor que el resto de las religiones tradicionales. Al no poseer dogmas muy rígidos y haber sido capaz de generar desarrollos particulares adaptados a diversas sensibilidades, probados en momentos y pueblos diversos (como la tendencia a potenciar un mensaje simplificado centrado en la meditación cuando resulta necesario obviar cualquier especulación doctrinal compleja), resulta una religión muy competitiva en el mundo ecléctico actual, en el que los credos muy cargados de elementos dogmáticos (sobre todo si esos dogmas corresponden a formas culturales y comportamentales caducas) presentan una gran fragilidad.

Pero hemos de ser conscientes de que, lejos de los territorios de la *communis opinio*, que hace del budismo la religión más adaptada a los retos del futuro (ya Friedrich Nietzsche, en sus *Fragmentos póstumos*, sentenciaba: «probabilidad de un nuevo budismo europeo: máximo peligro»), el impacto numérico (estadístico) del budismo en países no asiáticos es muy reducido. En Australia-Nueva Zelanda serían menos de 20.000, en el Reino Unido, menos de 50.000, en Francia, menos de 25.000, en España, menos de 10.000, en Estados Unidos, 2.000.000, en Canadá, 180.000, en Brasil, en torno a 400.000. Pero hay que tener en cuenta que estos budistas occidentales presentan dos orígenes: la inmigración de población desde países budistas explica el alto número de budistas en Estados Unidos o Brasil. La conversión, que configura el panorama de los nuevos budistas occidentales, no deja de ser, a pesar del peso mediático de algunos conversos (como Richard Gere),

un fenómeno muy minoritario. Asunto diferente es el de la aceptación de ciertas prácticas (especialmente meditativas) o de ciertos conceptos del budismo que han tenido influencia fuera de Asia (conformando un difuso pseudobudismo, ingrediente de algunos modelos «nueva era» de entender la religión), pero que no conllevan una conversión a las exigentes prácticas de vida de cualquiera de las escuelas del budismo.

5.4. HINDUISMO

5.4.1. DIVERSIDAD DE UNA RELIGIÓN INDEFINIBLE

Si el budismo o el cristianismo presentan desarrollos doctrinales extremadamente diversos entre escuelas e Iglesias, el caso del hinduismo es aún más extremo. Por lo menos los cristianos y los budistas, aunque tienen modos diferentes de entenderlos, encuentran un punto de unión común en la figura de Jesús-Cristo en un caso y de Buda en el otro. Pero en el hinduismo no hay tan siquiera esa unidad original del referente que aglutine (Vishnu o Shiva son para vishnuistas [vaisnavas] y shivaítas [shaivas] sus seres supremos), con cultos que pueden ser completamente independientes (el Dios en cada grupo puede ser estimado como el Señor, creador y sustentador). El nexo de unión de todos estos grupos lo marca, ante todo, el territorio en el que todos ellos se desarrollan (la India).

El término hinduismo, acuñado en el siglo XIX como consecuencia de la toma de contacto de los europeos con la realidad religiosa del subcontinente indio, hace referencia por tanto a una realidad variopinta y cambiante en el tiempo en la que se incluyen diferentes cultos (que podrían ser entendidos como diferentes religiones). Lo que los aglutina es una difusa herencia religiosa original común (los textos védicos entendidos como *shruti* —revelación—) y la aceptación de una forma de vida regida por la ley tradicional (*dharma*) y enmarcada en un sistema social en el que cada cual tiene su ubicación aceptada en una determinada casta (*varna-jati*). Otros habitantes de la India no caben en este marco de referencia, son los budistas, los jainas o los sijs, calificados de *nastika* (no ortodoxos, al no reconocer la autoridad de los *Vedas*) o los

seguidores de los cultos tribales, denominados *adivasis*, todos ellos son indios pero no hinduistas (otro tanto ocurre también con musulmanes o cristianos). «Hinduismo» actuaría como una difusa seña de identidad que tiene mucho que ver con la necesidad occidental de ubicar a cada cual en una etiqueta religiosa, pero que visto desde los muy diversos puntos de vista indios resulta casi imposible de definir otorgando límites claros, aunque hemos de tener en cuenta que el impacto occidental en el pensamiento indio (como consecuencia de la ocupación europea, del peso de los modelos occidentales de entender el mundo y de la globalización) hace que «hinduismo» sea un término de uso en la India hoy, y no ya una mera imposición artificial no aceptada.

El hinduismo surge como una síntesis, que tarda casi un milenio en consolidarse (desde las últimas *Upanishads* védicas, fechables en torno al 500 a.e., hasta la dinastía Gupta: 320-467) y en la que se combinan influencias diversas. Sobre la religión védica final se engarzan las religiones no arias en su multiplicidad y diversidad (las religiones dravídicas en las que el peso de los muy antiguos modelos puestos en pie por la civilización del valle del Indo son difíciles de calibrar), los cultos populares (algunos indistinguibles de los anteriores, otros surgidos en los propios ámbitos arios), los cultos a divinidades femeninas y las tradiciones de renunciantes (místicos y ascetas) que, por resultar difíciles de rastrear en los textos védicos, parecen extra-védicas aunque quizá ya existiesen entre los arios pero no hallasen ubicación en la especulación de la que nos ha llegado plasmación literaria. También habría que tener en cuenta el impacto y rivalidad del jainismo y del budismo (y otros movimientos) y su crítica al ritualismo y a las bases justificativas del poder brahmánico.

Toda esta amalgama sintética (en la que otros elementos pueden escaparse) remodeló el mundo religioso gentilicio védico al transformarlo en un mensaje de carácter universalista, abierto a arios y no arios y que llegó a permear más allá de los límites del territorio indio. Desde el siglo IV hasta el completo control musulmán (siglo XIII) se consolida la diversidad de enfoques (shaivismo, vaisnavismo, devismo, bhaktismo, tantrismo, etc.) que configuran el mosaico hinduista. Sobre esa diversidad incidieron con fuerza por una parte el impacto musulmán, que generó intentos de crear formas sincréticas (como la predicada por Kabir en el siglo XV o la ideada por el emperador mogol Akbar —1542-1605—) que tuvieron éxito al materializarse en el sijismo, y por la otra el impacto occidental, que terminó consolidando el hinduismo contemporáneo.

Religión de lo social, que potencia la cohesión ordenando el papel de cada cual en cada momento, en el hinduismo el modo de entender

la religión resulta también personalmente diverso y no homogéneo: se pueden tener diferentes visiones del mundo dependiendo de la persona, la casta, la edad (los *ashrama*), el género, un sistema en el que la religión cumple el papel constrictivo (y discriminatorio, por ejemplo, desde la óptica occidental en lo referente al papel de la mujer o en lo relativo a los intocables) de limitar los actos y los pensamientos, pero que ha ideado escapatorias tradicionales a los lazos de lo social: la vía de los renunciantes (tanto hombres como mujeres) que optan por un ideal al margen de la sociedad. Hay también que tener en cuenta el impacto de la modernidad, la caracterización de la India como la más numerosa democracia del mundo con leyes contrarias a la discriminación (aunque ésta se quiera sustentar en los textos religiosos tradicionales) que está llevando al acceso a los plenos derechos de los intocables y las mujeres y a la consolidación de enfoques modernos de un hinduismo cambiante y multiforme en el que destaca la aceptación de la posibilidad de la diversidad.

5.4.2. TEXTOS, IMÁGENES Y VÍAS

Tras los últimos textos védicos la producción literaria de índole religiosa utiliza en primer lugar el vehículo épico. Entre los siglos V a.e. y III se fue construyendo a base de agregados muy diferentes el *Mahabharata* (gran epopeya de los *bharata*) que narra el combate mitológico entre dos ramas de descendientes de Bharata: los pandava (a los que apoya Krishna y que aparecen como los defensores de la ley: *dharma*) y los malvados kaurava. Esta epopeya, compendio de variopintas tradiciones (narraciones mitológicas, prescripciones religiosas y legales), presenta un volumen descomunal (equivalente a tres veces el de la Biblia u ocho veces el de la *Ilíada* y *Odisea* juntas) e incluye en el sexto libro (de los 18 de los que consta) la *Bhagavad Gita* («el canto del Bienaventurado»). Este texto (estimado por muchos como *shruti*) es uno de los más importantes (e influyentes) para el hinduismo moderno, debió de componerse hacia el cambio de era y presenta el diálogo entre Krishna y Arjuna (uno de los pandava), en el que el Dios marca al hombre las líneas maestras de su comportamiento para que se adecúe al *dharma*. El *Ramayana* (la gesta de Rama) es la otra gran epopeya, compuesta hacia el siglo IV a.e. y atribuida al mítico escritor visionario Valmiki; cuenta la historia del príncipe Rama y de su esposa Sita; el rapto de ésta marca el enfrentamiento del héroe con las fuerzas enemigas del *dharma*, convirtiéndose el relato en un compendio de la moral y de la cosmovisión hinduistas. Se hicieron muy diver-

sas adaptaciones del *Ramayana*, siendo la más influyente la bhaktista de Tulsi Das (1532-1623), en la que Rama aparece claramente presentado como un Dios, incidiendo en la caracterización ya presente en las partes más modernas del *Ramayana* original, en el que se le mostraba (del mismo modo que a Krishna en el *Mahabharata*) como un avatar (encarnación) de Vishnu.

La estructura védica se mantuvo en una serie de textos post védicos (algunos repasados al hablar de la religión védica) en forma de *Upanishads* (no tenidas ya por reveladas sino por tradicionales: *smriti*); siguen los modos compositivos védicos aunque mostrando un universo conceptual nuevo, marcado por la diversidad (las hay shaivas, vaisnavas, etc.) y dilatándose su redacción hasta la época contemporánea. Siguen el esquema de los *sutra* védicos los tratados religioso-legales que conforman el *Dharma-shastra* («enseñanza de la ley») entre los que destaca el «Código de Manu» (*Manavadharmashastra*), redactado hacia el cambio de era y atribuido míticamente a Manu, el ancestro de los seres humanos que se salvó del diluvio. Este tratado establece las reglas por las que ha de regirse la sociedad y cada uno de sus miembros dependiendo de su posición en la misma para adaptarse al *dharma* (destaca el sistema de castas) y en general consolida la cosmovisión del hinduismo.

Al hinduismo clásico (300-1200) corresponde la redacción de los *puranas* («relatos antiguos»), obras pseudo-históricas en su origen (buscando establecer genealogías dinásticas) que terminaron cargándose de contenidos variopintos y particulares de diversas escuelas (shaivas, vaisnavas, shaktas); los mayores son 18, entre los que destaca el *Bhagavata Purana,* que narra la vida de Krishna. Otros muchos textos (filosóficos, devocionales o puramente literarios) escritos tanto en sánscrito y sus derivados como en lenguas dravídicas resultan importantes para el estudio del hinduismo; la literatura generada por los diversos grupos religiosos es enorme y forma un conjunto abigarrado que en ocasiones (por ejemplo en el caso del tantrismo) no ha sido aún publicado de modo accesible.

Frente a la época védica, en la que el culto se realizaba sin imágenes y casi sin infraestructura material, el hinduismo se materializa en magníficos templos (como los de Khajuraho, Konarak, Tanjore o Madurai) en imponentes estatuas y en una iconografía en la que encarna la divinidad (destacan en número las figuras de Vishnu y Shiva). La vía de la devoción (bhaktismo) multiplicó este medio de acceder a la divinidad por la sencilla contemplación de su figura y las escuelas esotéricas por la confección de diagramas simbólicos (*yantra*, *mandala*) usados para dirigir la concentración y la meditación del adepto. De

este modo la religión visible se convierte en una fuente imprescindible para el estudio del hinduismo.

La diversidad del hinduismo se materializa en la proliferación de grupos, Dioses y Diosas y modos de entender la tradición. El pensamiento religioso se encuentra escindido, en la clasificación tradicional hindú, en seis grandes *darshana* («puntos de vista») que forman dos trilogías dobles (*mimamsa/vedanta; samkhya/yoga*; *nyasa/vaisheshika*). La primera trilogía trata de *mimamsa*, «búsqueda mental», y muchas veces sus dos partes se denominan *purva-mimamsa* («búsqueda antigua» o simplemente *mimamsa*) y *uttara-mimamsa* («búsqueda nueva», equivalente a *vedanta*), ambas se centran en el material védico como soporte de la especulación. La primera, la más antigua, se basa ante todo en los *Brahmana* (y mantiene un interés principal en el ritual y su desarrollo); la segunda se centra en la nueva espiritualidad de las *Upanishads* (últimos escritos védicos, llamados «fin del *Veda*», en sánscrito *vedanta*) que trasciende el ritual (mantenido en el papel menguado de purificación preliminar) insistiendo en la búsqueda del conocimiento. La aproximación vedántica ha sido cultivada por grandes maestros hasta la actualidad; destacan Shankara (788-820) entre los monistas (subsistema *advaita-vedanta*, que plantea que el mundo, el alma y Dios forman una unidad —el sabio ha de ser capaz de acceder a percibir esa totalidad indiferenciada—), Ramanuja (1055-1137) entre los monistas diferenciados (subsistema *vishishtadvaita-vedanta* que plantea que el principio divino —Brahman— es real e independiente del mundo y el alma) y Madhva (1199-1278) entre los dualistas (subsistema *dvaita-vedanta* que plantea que Dios y el alma son radicalmente diferentes). En el sistema *samkhya*, fundado por Kapila (filósofo del que casi nada se conoce) y sistematizado en el *Samkhyakarika* de Ishvarakrishna (siglos V-VI) se plantea que el mundo fenoménico está formado de la unión de *purusha* (alma, conciencia que es pasiva, eterna y auténticamente real) y *prakriti* (naturaleza, materia, universo perceptible, que es activo). La separación de ambos principios lleva a la liberación, a la que se accede por medio de técnicas como las yóguicas (configuran el cuarto *darshana*). La última trilogía conforma una aproximación en cierto modo «científica» al mundo: *nyaya* insiste en la demostración lógica y *vaisheshika* en la descripción de la naturaleza.

5.4.3. DIOSES, DIOSAS, FIELES

Puntos de vista diferentes consolidaron opciones teológicas y doctrinales distintas que hacen del hinduismo un abigarrado mosaico reli-

gioso. Los *smarta* defienden una forma religiosa anclada en la tradición védica y que tiene su referente doctrinal en la *smriti* y especialmente en las epopeyas y los tratados de *dharma*. En su teología caben en lugar destacado los Dioses Shiva, Vishnu, Durga, Surya y Ganesha, y su línea de pensamiento se atiene al *vedanta*. Por otra parte a partir del siglo VII comienza a manifestarse de modo consolidado la *baktimarga*, la vía devocional, que presenta al Dios elegido como un amigo, un amado frente al que el devoto se somete inflamado de fervor. Los Dioses susceptibles de este tipo de adoración, que busca la unión última, no pueden ser principios abstractos como el Brahman; el culto bháktico se centra ante todo en Vishnu y sus avatares (Krishna o Rama) y en menor medida en Shiva y la manifestación divina femenina Shakti, a veces materializada en la terrible Diosa Kali, ante cuyo furor el devoto se aniquila. El bhaktismo emplea con profusión la oración y la imagen para hacer presente al Dios que se ha elegido como amado; se trata de una vía que al no sustentarse en principio en especulaciones complejas resulta muy popular. Incluso en la actualidad la devoción es la base de movimientos influyentes presentes hasta en Occidente, como el Hare Krishna o el Satya Sai Baba (un bhaktismo centrado en la adoración del gurú, entendido como una reencarnación de santos y figuras divinas del pasado). Los dos grandes grupos del hinduismo, el shaivismo y el vaisnavismo, presentan una sensibilidad diferente ante la devoción. Los primeros, al plantear que los fenómenos del mundo son ilusión (*maya*), tienden a optar por técnicas de aniquilación personal como las yóguicas. Los vaisnavas, que mayoritariamente aceptan la realidad de un mundo en el que Vishnu está presente (y es representable sin que su figuración pueda ser tildada de engaño ilusorio), optaron en ocasiones por el bhaktismo como vía de aniquilación. Vishnu (junto a su paredra Lakshmi) es el señor del mundo, al que protege y encarrila cuando cae en el extravío; desciende a la tierra en ocasiones en forma de *avatar*, encarnación salvífica que no se rige por las leyes del *karma*, sino que se produce por voluntad del Dios y consigue restablecer el *dharma* en el mundo (también puede manifestarse en 24 [32 o 39] formas principales; una de ellas, según algunos hindúes sincréticos y modernistas, fue la de Jesucristo).

El shaivismo sustenta su doctrina en la preeminencia de Shiva, señor del tiempo (y por tanto de la destrucción); su dạnza cósmica (se le representa en ocasiones como un bailarín: ilustración 55) marca el ritmo de los mundos en su creación y destrucción sucesivas (símbolos de la impermanencia). Es el patrón del asceta, al que ayuda a superar el mundo fenoménico (en el que Shiva no estaría presente) para alcan-

1. MATSYA (pez que anunció a Manu la inminencia del diluvio y le mostró cómo construir el barco, lo que determinó la salvación del género humano)
2. KURMA (tortuga que durante el *krita yuga* rescató objetos del fondo del mar extraviados durante el diluvio)
3. VARAHA (jabalí que desenterró la tierra anegada tras el diluvio)
4. NARASIMHA (hombre león, que destruyó al monstruo Hiranyakashipu que amenazaba el mundo en el *krita yuga*)
5. VAMANA (enano que consiguió en el *treta yuga* engañar al rey Bali que amenazaba con dominar los tres mundos: inframundo, tierra, cielo; al abarcarlos en tres pasos se los apropió)
6. PARASHU RAMA (héroe armado de un hacha mágica que en el *treta yuga* consiguió restablecer el poder soberano de los brahmanes al vencer a los *kshatriya* que se habían adueñado del mundo)
7. RAMA (héroe del *Ramayana*)
8. KRISHNA
9. BUDA (el fundador del budismo recuperado en la especulación hinduista, pero desde una lectura crítica)
10. KALKI (avatar que aparecerá al final del *kali yuga*, montado en un caballo blanco y armado de una espada, abatirá a los malos y restablecerá el *dharma*)

Cuadro 12. Los avatares de Vishnu.



55. Shiva danzante (*nataraja*), pisotea con el pie derecho al enano Mulayaka, que representa las pasiones humanas; el círculo de fuego representa la destrucción del mundo.

zarlo más allá de *samsara*, en la alteridad que se manifiesta cuando se rebasan los límites de la existencia kármicamente condicionada. El shaivismo también elaboró un sistema de encarnaciones que entronca al Dios con Rudra y por tanto con la teología védica. Los grupos shaivas fueron muy numerosos y desarrollaron doctrinas diversas con las que entronca el shaktismo, que busca el principio femenino, energía divina (*shakti-shakta*) digna de culto más allá de Shiva, por sí misma. Esta devoción hacia el misterio de lo femenino impregna el tantrismo sin que de todos modos se pueda equiparar todo shaktismo con tantrismo.

El culto a la fuerza femenina se manifiesta en la múltiples invocaciones a divinidades femeninas, que forman el tercer gran grupo del hinduismo, la religión de la Diosa o shaktismo. Combinadas con consortes masculinos de los que simbolizan la energía dinámica, pueden superar la posición subordinada y convertirse en Diosas de pleno derecho, creadoras y conservadoras del mundo, dignas de devoción y culto, para sus seguidores shaktas, en la misma medida en que lo puede ser Shiva o Vishnu para shaivas o vaisnavas. Presentan múltiples nombres e invocaciones, y los estudiosos occidentales han tendido a imaginar su diversidad como manifestación de una unicidad (en mayor medida quizá que como se enfrenta la multiplicidad de Dioses masculinos, lo que quizá refleje un prejuicio androcéntrico). Hay denominaciones más genéricas: Devi, la Diosa, es invocación que sirve para nombrar a cualquier Diosa, pero también a la divinización del principio femenino; Shakti personifica la energía; las Saptamatara, las siete madres del mundo, aspectos de la fuerza de lo femenino. Otros nombres son más concretos: Durga, la de difícil acceso, pareja de Shiva, tiene un culto especial en Bengala, Assam y el Decán; Lakshmi, pareja de Vishnu, diosa de la belleza, lo es también de la fortuna y la abundancia; Sarasvati, pareja de Brahma, es diosa del conocimiento, de la palabra y de la música; Maya es la *shakti* del Brahman (lo Absoluto en el sistema vedanta), con dos aspectos: *avidya* (ignorancia) y *vidya* (conocimiento); Tripura-Sundari (la diosa de las tres ciudades) es la patrona del movimiento sri vidya que la figura como la fuerza que despliega y contrae el cosmos desde un punto (*bindu*) que es vibración o sonido. Puede presentar aspectos terribles o favorables, lo que queda reflejado hasta en sus nombres: Kali, pareja de Shiva, es la negra, representa la energía primordial y es divinidad terrible pero también destructora de la ignorancia (*avidya*) que exige sangre y se le sacrifican diariamente cabras en su templo, el Kalighat de la ciudad que le está dedicada, Calcuta. Gauri es la blanca, de aspecto favorable; Parvati, pareja de Shiva, hermana de Vishnu, es la Señora de las mon-

tañas, y representa la naturaleza y sus frutos; Uma, pareja de Shiva, hija del Himalaya, se imagina como energía suprema del Brahman (Absoluto); Annapurna, dadora del alimento, es Diosa de Kashi-Benarés; Chamunda, una de las saptamatrika, diosa de aspecto terrible, representa el intelecto, pareja de Rudra; Prithivi (la amplia), la Tierra, la Diosa madre más antigua, es védica en origen.

El hinduismo generó toda una serie de vías que se basan en desarrollos teológicos diversos que anclan en el mundo védico, pero que se van modificando, graduando el politeísmo (que siempre fue abigarrado) en síntesis que buscaban ordenarlo. Tal es el caso de la trinidad (*trimurti*, «tres formas»), en la que Brahma actúa como creador del mundo, Vishnu como conservador y Shiva como destructor, muy popularizado en Occidente (quizá por ofrecer un asidero comparativo a la trinidad cristiana), y que construyen una religión que al carecer de cuerpo sacerdotal jerarquizado, al no tener una cohesión doctrinal, presenta diversidades y desarrollos multiformes.

5.4.4. EL TIEMPO, EL HOMBRE, EL COSMOS, EL CULTO, LA PEREGRINACIÓN

En el hinduismo el tiempo se construye trascendiendo al hombre, sin un claro origen último y sin un final que no tenga como referente la agonía temporal de millones de vidas humanas transcurridas; parece una preparación muy correcta para el abismo de los tiempos geológicos y astronómicos que desvela la ciencia actual. El hombre en la cosmovisión tradicional hindú no es la medida, es una gota en un océano temporal que relativiza el ego (y termina potenciando su aniquilación); del espacio de la vida humana se pasa a la multiplicidad de vidas, a los abismos del tiempo cósmico y al nexo de unión de todas estas temporalidades divinas y humanas que ordena el culto.

Las edades del hombre ya desde la época védica estaban marcadas por un ritmo diferente entre los que se dedicaban al aprendizaje de los *Vedas* (y que cumplían la iniciación *upanayana*) y los que no lo hacían. Esta vocación se consolida en el hinduismo con la concreción de los *ashrama* o fases de la vida (de un brahmán, y en general modelo ideal para los demás *arya*). La *brahmacharya* está marcada por el aprendizaje del *dharma* bajo la tutela de un maestro, le sigue la etapa de vida activa y de familia (*garhastya*), en la que la adquisición de riqueza y poder (*artha*) y la procreación y el placer (*kama*) marcan el pulso de intereses. A partir de cierta edad se produce un abandono de la vida mundana y el retiro (*vanaprasthya*), que en algunos casos con-

lleva la consecución completa de la renuncia que se plasma en una vida de apartamiento (*samnyasa*) en eremitorios o en el vagabundaje, al margen de las obligaciones mundanas, familiares y rituales. Esta última fase ilustra el interés por acceder a la liberación (*moksa*) del tiempo humano, por romper la ligadura del *karma* que conlleva renacimiento y transmigración (*samsara*).

El ser humano en el hinduismo es consciente de que el tiempo de una vida no basta para limpiar el *karma* acumulado: esa ley de los actos que encadena consecuencias de una vida hacia la sucesiva en una rueda cuyo único posible final es la parada en seco de la renuncia. La muerte es un estado transitorio en el paso a una siguiente existencia en la que el *karma* determinará las características de la reencarnación. De este modo surge una explicación incomprobable pero profundamente lógica para el enigma del mal, de la diversidad de destinos, del sufrimiento. Las castas (*varna*) con su terrible institucionalización de la desigualdad (establecida de modo definitivo en el *Código de Manu*) y las *jati* (grupos hereditarios de tipo socio-profesional) se convierten en trampas en las que riqueza o pobreza, poder o sumisión forman parte del aprendizaje hacia la liberación, ubicando a cada cual según las consecuencias de sus actos pasados. El miserable de hoy pudo haber sido en una vida pasada un rey que no fue capaz de utilizar los medios puestos a su alcance (poder, comodidad, acceso a la sabiduría) para trascender el mundo. Un sistema ideológico que cumple a la perfección por lo menos dos cometidos, el de provocar el deseo de superar el mundo y por otro el de pacificar la sociedad. El miserable acepta su destino, puesto que él mismo, imaginariamente, se lo ha forjado; el anciano no compite con su hijo en la plenitud de la edad aceptando una retirada que le puede llevar, imaginariamente, a la liberación de una larga cadena de reencarnaciones, a superar la ilusión (*maya*) que oscurece el entendimiento e impide acceder al objetivo supremo de vencer la tela de araña del *karma*, la rueda del *samsara*.

El tiempo humano, en el *Código de Manu* y en el *Mahabharata,* queda superado, incluso en su extensión marcada por las diferentes reencarnaciones, por el tiempo cósmico. El mundo está regido por un retorno eterno de eras, que van de lo mejor a lo peor en una perpetua gradación que alterna amaneceres de universos y sus ocasos. La era actual empezó (según los cálculos cósmicos comúnmente aceptados por los eruditos) en el 3102 a.e. y es la de mayor decadencia: *kaliyuga*, el mal, impera y adecuarse al *dharma* es una lucha contra obstáculos casi insalvables. Fue precedida por edades de decadencia proporcionalmente menor hasta llegar a *kritayuga*, la edad de oro en la que la perfección reinaba en el mundo.

1. Ciclo de cuatro *yuga* (*mahayuga*) [duración: 4.320.000 años]:
   — *Krita yuga* [duración: 1.728.000 años]
   — *Treta yuga* [duración: 1.296.000 años]
   — *Dvapara yuga* [duración: 864.000 años]
   — *Kali yuga* [duración: 432.000 años]

2. Un día (incluye la noche) en la vida de Brahma:
   1 *kalpa* = 2.000 *mahayuga* [duración: 8.640.000.000 años]

3. Un parpadeo de Vishnu: 1 *mahakalpa* = 100 años de la vida de Brahma
   [duración: 315.360.000.000.000 años]

Cuadro 13. El tiempo cósmico en el hinduismo.

El tiempo en el hinduismo no es lineal, y tras una era de horror como la actual volverá la edad de oro, marcando el comienzo de un nuevo mundo y un retorno cuyo ritmo marcan los días de Brahma y aún más los de Vishnu, inconcebibles para la «estrecha» mente del ser humano.

Pero existen medios de superar esa estrechez: para algunos el camino de la liberación, para la mayoría el consuelo de la cercanía divina (sea cual sea la divinidad que se invoca) que ofrece el culto. *Puja*, el culto, vincula a Dioses y hombres, humaniza a los primeros haciéndolos entrar a morar en la finitud de la vida de los segundos. Diosas o Dioses entran a vivificar (imaginariamente) las estatuas de culto, imágenes que cobran nueva fuerza, a las que se despierta, lava, sienta, alimenta, pasea en procesión, adora y despide, solicitando favores. El arte se convierte en vida, redimensionando el papel de toda la comunidad. La peregrinación también cumple con esa ruptura de los límites que instaura el culto, es la aprehensión simbólica del territorio de la India (identificando por tanto religión, cuerpo social y espacio), pero también instaura la ruptura del dominio de lo cotidiano (rigiéndose por reglas diferentes también en lo social por medio de la desidentificación del peregrino, más allá de castas, de géneros, de edades). Se erigen ciudades principales que aparecen como vados (*tirtha*) entre realidades y circunstancias y cuya visita no es turismo, sino hitos en la vida. Kashi-Benarés es quizá la más reputada, prometiendo la liberación a quien en ella encuentre la muerte; Ayodhya, patria de Rama (en una lectura en la que lo imaginario y la atroz realidad pueden convivir en la violencia entre comunidades y religiones por la

posesión de los lugares santos en los recientes enfrentamientos entre fundamentalistas); Mathura, punto fuerte para los cultores de Krishna; Ujjain, para los shaivas. La peregrinación puede configurarse como senda de la renuncia, personal y aniquiladora, como para los que realizan el gran periplo a los cuatro extremos de la India: Rameshvaram, en el Sur, Dwarka en el Oeste, Puri en el Este y terminando en Badrinath, en el Norte, en la sacralidad particular y terminal de los Himalaya. O las festividades peregrinas que congregan a renunciantes y a cultores en general en un ciclo de 12 años en diferentes emplazamientos, las *kumbha mela*: en la de Allahabad-Prayag de enero de 2001 se reunieron 70 millones de peregrinos. Tiempos y lugares diferentes que ejemplifican las variedades de la experiencia religiosa en el hinduismo; otro ejemplo es el tantrismo.

5.4.5. TANTRISMO Y FISIOLOGÍA MÍSTICA

Tantrismo es una denominación occidental utilizada para definir una corriente (o una serie de corrientes) cuyas doctrinas (que de todos modos no presentan un corpus coherente) difieren del hinduismo clásico, se transmiten en textos denominados *tantra* (libros) y otorgan gran importancia a los componentes prácticos y rituales (magia, técnicas corporales). Aparece también en el budismo y se constata a partir de comienzos de la era, aunque su plasmación literaria es posterior (desde el siglo VI en adelante). Tiene una vertiente práctica muy desarrollada cuya finalidad es la liberación personal de las ataduras mundanas por medio de la realización en el cuerpo del adepto (que se comporta como un microcosmos) del acto alquímico de la unificación del principio femenino *(Shakti)* y del masculino *(Shiva)* (que preexisten y son potencias a nivel macrocósmico).

La importancia del culto a *Shiva-Shakti* permite hipotéticamente remontar la raíz del tantrismo a una época muy anterior a la de la plasmación escrita de la doctrina. Aunque la documentación tántrica es compleja y mal conocida (son conocimientos esotéricos, muchos textos no se mostraban más que dentro de grupos especiales y han sido traducidos solo parcialmente a lenguas occidentales, conservándose en manuscritos transmitidos en el seno de familias de adeptos), es posible que la base de ciertos rituales sea de corte muy antiguo.

El tantrismo no presenta elementos radicalmente innovadores ni aparece como un movimiento de ruptura, sino que parece presentar tres raíces principales: por una parte la védica, en segundo lugar la autóctona (prearia o no-aria y popular) y en tercer lugar quizá la alóctona (técnicas chamánicas asiáticas, entre otras).

El tantrismo tiene como base de su esoterismo la experiencia de la liberación que se manifiesta en el cuerpo del adepto. En su interior radican en un estado latente dos poderes localizados uno en la parte inferior del tronco (el principio femenino, o *shakti)* y el otro en el extremo de la cabeza (el principio masculino, o *shiva).* Entre ambos existen una serie de canales *(nadis)* de unión entre los que los principales son tres:

— *sushumna:* el principal y directo, que une en línea recta ambos extremos y que algunos han querido relacionar con la columna vertebral (aunque hay que prevenirse del intento de buscar una explicación puramente física a esta fisiología sutil);

— *ida,* o canal izquierdo (o lunar);

— *pingala,* o canal derecho (o solar).

Estas dos últimas *nadis* se trenzan en torno a *sushumna* confluyendo en una serie de centros donde radican energías sutiles, denominados *chakras* y que en el sistema más usual *(satchakra* o de seis centros) presentan un número de siete (los seis *chakras,* a los que se añade un séptimo en la parte superior del cráneo) y que son los siguientes (ilustraciones 56-57):

1) *Muladhara chakra* o *chakra* raíz de las tres *nadis,* situado en la región intermedia entre el ano y los genitales. Sede de la *shakti,* que en los hombres comunes aparece enroscada (se la denomina *kundalini)* en reposo y cuya forma es una serpiente.

2) *Svadhisthana chakra,* por encima de los genitales.

3) *Manipura chakra,* o centro de la región del ombligo.

4) *Anahata chakra,* o centro del corazón.

5) *Vishuddha chakra,* o centro de la base del cuello.

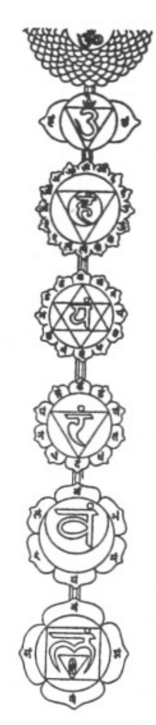
6) *Ajña chakra,* o centro entre las cejas, y en el que se vuelven a unificar las tres *nadis* para ascender juntos a:

7) *Sahasrara,* o loto de los mil pétalos, situado en la parte superior del cráneo (la fontanela) o más allá del cuerpo, donde reside la potencia masculina o *shiva* y que parece que no se incluye en el sistema *satchakra* por ser en esencia supracorporal.

La finalidad de la práctica es hacer ascender a la fuerza serpentina desde el *muladhara chakra* al *sahasrara* por el canal central *sushumna.* El que alcanza esa unión consigue la mutación del hombre común en un hombre verdadero, que lo conoce todo (porque ha experimentado en su ser la naturaleza de la divinidad, en este caso la unión de *shiva-Shiva* con su paredra *shakti-Shakti*, lo masculino y lo femenino) y en el que se ha producido la disolución *(laya)* de la esencia ordinaria (alcanzando unificar a los opuestos en su cuerpo). Se convierte en un liberado de las ataduras del mundo y de la rueda de las reencarnaciones, de *samsara*), en un hombre verdadero, un *jivanmukta.*



56. Fisiología mística tántrica. En el cuerpo del adepto se representan las *nadis* y los *chakras.*



57. Los siete *chakras.*

5.4.6. EL YOGA

El yoga es el *darshana* («punto de vista») tradicional hindú que mejor se conoce en Occidente. No forma un conjunto compacto, sino que se compone de diversas vías (*marga*) cuya finalidad última es la consecución de la liberación. La mejor conocida por los no-indios, que ha proliferado en muchos casos desvinculada de las raíces religiosas que le dieron su razón de ser (y convertida en una gimnasia de estiramiento), es el *hatha yoga* («yoga del esfuerzo»). En la tradición hindú este sistema, basado en el control del cuerpo por medio de posturas (*asana*) y técnicas de control de la respiración (*pranayama*), actúa como una preparación para el acceso a formas meditativas del yoga y coincide con el objetivo que también busca el tantrismo: estimular la fuerza serpentina para dirigirse a traves de cada *chakra* hasta su meta (se denomina a veces a esta forma *kundalini-yoga*). Al control del cuerpo y del soplo respiratorio, precedidos por preparaciones purificadoras, siguen las diferentes fases que buscan alcanzar el *samadhi*, la fusión de *atman* y Brahman, la liberación, como sintetiza el *raja yoga*, la vía yóguica sistematizada de modo magistral por Patañjali (*circa* siglos II a.e.-IV) en los *Yoga-sutra*. Otras vías son el *jñana yoga*, que se centra en el análisis intelectual, el *karma yoga*, que busca la acción desinteresada (que convierte al adepto en extraño a las consecuencias de sus actos), el *bhakti yoga*, centrado en la devoción amorosa hacia la divinidad, o el *mantra yoga*, centrado en la repetición de una fórmula que contiene el nombre esencial de la divinidad.

1. Cinco restricciones (*yama*):
   — *ahimsa* (no violencia, abstención de dar la muerte),
   — *satya* (sinceridad, abstención de la mentira),
   — *asteya* (abstención del robo),
   — *bramachariya* (abstinencia sexual),
   — *aparigraha* (abstención de la acumulación de bienes).
2. *Niyama*: disciplina, entre la que se cuentan la serenidad, el estudio y la ascesis.
3. *Asana*: concentración del cuerpo en una postura (quietud corporal).
4. *Pranayama*: control de la respiración (apnea controlada para potenciar los estados de conciencia alterada).
5. *Pratyahara*: ruptura sensorial, abstracción para impedir la distracción.
6. *Dharana*: concentración del pensamiento en un solo punto.
7. *Dhyana*: meditación («pensamiento unificado»).
8. *Samadhi*: meta del *yoga*, estado de unión indiferenciada que supera el mundo.

Cuadro 14: Etapas del yoga según Patañjali.

5.4.7. EL HINDUISMO CONTEMPORÁNEO: ENTRE MODERNIDAD Y TRADICIÓN

El impacto del islam, con su monoteísmo radical y su igualitarismo legal (que abolía las castas), resultó fundamental en la apertura del hinduismo hacia los mensajes venidos del mundo occidental (desde época inmemorial los Yavana, los occidentales, ya fueran persas, griegos, musulmanes o colonizadores, han resultado un revulsivo para la India y sus religiones). El éxito del intento de Kabir (*circa* 1440-1518), que consiguió seguidores tanto entre musulmanes como entre hinduistas, muestra que la opción sincrética frente al contacto tiene el terreno abonado en el subcontinente indio. El impacto del colonialismo occidental y especialmente británico incidió en el surgimiento desde comienzos del siglo XIX de una serie de reformadores religiosos que, frente al reto de la alteridad del cristianismo y los valores europeos, comprendieron mejor sus raíces tradicionales. Desde los que optan por intentar adaptar la religión tradicional al mundo moderno hasta los gurús misioneros que la hicieron comprensible a los occidentales, el hinduismo ha demostrado (y demuestra) una vitalidad que se materializa en tipos humanos de excepción (como los místicos Ramakrishna o Aurobindo o el asceta Gandhi).

El primero de los reformadores religiosos fue Ram Mohan Roy (1772-1833), que junto al apoyo a la modernización de la India buscó superar la religión hindú por medio del rechazo al politeísmo y al sistema de castas y la búsqueda de un credo atemperado por la razón que hallaba en un vedantismo monoteísta (centrado en el Brahman como Ser Supremo) el paso (y precedente) de la unidad última de todas las religiones (en particular hinduismo, islam y cristianismo). Creó la Brahmo-samaj («Sociedad de los creyentes en Brahman»), matriz de otros movimientos y sociedades diversas que resultaron muy influyentes entre los intelectuales indios. Una escisión la provocó Shiv Narain Agnihotri (1850-1909), fundador de la Deva-samaj, que aunaba doctrinas espiritistas con un bhaktismo que terminó negando toda divinidad que no fuese el propio fundador. Keshab Chandra Sen (1838-1884) creó otra escisión que acabó consolidando por una parte la Sadharana-samaj (subescisión del grupo, aún existente) y por otra una nueva religión de tipo cristiano, Nava Vidhana («Nuevo Orden») en la que Sen se autonombró papa.

Frente a estos reformadores, influidos por los modelos masónicos y espiritistas, y siguiendo la estela de Roy, se consolidó un revivalismo hindú que buscaba volver a una ideal religión original hinduista purificada de excrecencias populares y supersticiosas. Dayananda Sarasva-

ti (1842-1883) desde la Arya-samaj («Sociedad de los arios») buscó la vuelta a las raíces védicas leídas de un modo anti-icónico y no politeísta, rechazando el tantrismo y el shaivismo (era de familia shaiva pero perdió la fe durante un ritual *shivaratri* cuando en la vigilia nocturna ante la imagen imaginariamente vivificada por el Dios se dio cuenta de que eran ratones los que consumían las ofrendas) pero también las religiones extranjeras, y restando valor religioso a la epopeya y a los *Purana*, defendió el concepto de *sanatana dharma*, la ley eterna, forma pura y correcta del culto. Otro pensador fue Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), que defendía la ley tradicional (por ejemplo el matrimonio infantil) y la teología clásica y que como casi todos los personajes que se repasan en este apartado, tuvo una actuación política destacada en la lucha antibritánica y por la independencia de la India.

Tras la independencia y sobre todo con la consolidación del fundamentalismo musulmán en Irán y Pakistán han surgido movimientos integristas, que unen un feroz nacionalismo a una predicación antiislámica que halla en el largo conflicto de Jammu y Cachemira un acicate permanente; tal es el caso de la Virat Hindu Samaj, que ha buscado una renovación hinduista competitiva frente al islam (en especial por medio de la abolición *de facto* del sistema de castas). En los últimos años esta opción se ha radicalizado con la creación de grupos como el Shiv Sena o con los vaivenes en el seno de un partido tan crucial como es el BJP (Bharatiya Janata Party), donde las voces más radicales toman fuerza en algunos momentos. Los fundamentalistas hinduistas han intentado la conversión violenta o deportación de musulmanes y aprovechan cualquier situación conflictiva para desencadenar campañas que han llegado a provocar matanzas masivas especialmente en la zona de Bombay o en Ayodhya. El fundamentalismo hindú, alentado en ocasiones por actuaciones inconscientes de las autoridades, ha llevado a un enrarecimiento (en ciertas zonas de poblamiento mestizo) de las relaciones entre comunidades religiosas diferentes (musulmanes, sijs), transformándose los argumentos religiosos en poderosos instrumentos de radicalización de la lucha política.

Pero tal radicalismo religioso con veleidades políticas no es un fenómeno de los últimos tiempos: la propia partición de la India marca un hito ejemplar en la búsqueda de la exclusión religiosa frente a la posibilidad contraria, que quizá tenga un paradigma en Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948). Su muerte en Delhi a manos de Nathuram Godse, radical hinduista miembro del RSS (Rastriya Svayam Sevak Sangh), simboliza la fuerza de los enemigos de la construcción de un modelo multirreligioso. Gandhi, por su trayectoria vital, fue considerado por amplísimas capas de la población de la India co-

mo un santo. Sin dejar de estimarse hinduista ortodoxo (a pesar de su rechazo al sistema de castas), sufrió influencias diversas y particularmente cristianas (se ha destacado su visita al monasterio trapense de Durham en Sudáfrica). Su religión se basa en cuatro pilares: *satya* (verdad divina), *ahimsa* (no violencia), *tapasya* (renuncia) y *svaraj* (autonomía en el sentido etimológico), pero adornados por *satyagraha* (aferrar firmemente la verdad), un modo de resistencia que ha servido de ejemplo para muchos movimientos anti-violentos en todo el mundo. Gandhi es, quizá, el más conocido e influyente de toda una serie de personajes ejemplares, que ahora repasaremos, que han llevado a muchos no indios a estimarlos maestros de pensamiento, con lo que ha conllevado de apertura de los modelos eurocéntricos y occidentales de entender el mundo hacia la diversidad cultural y religiosa.

5.4.8. GURÚS Y SANTOS: EL HINDUISMO MÁS ALLÁ DE LA INDIA

El dinamismo religioso en la India, multiplicado por la carencia de un control central (sacerdotal-eclesiástico), ha potenciado el desarrollo de nuevas explicaciones que se adaptan al mundo cambiante. Se materializó también en figuras carismáticas que, insertándose en el modo tradicional del magisterio hinduista (aunque en muchos casos redimensionándolo), predicaron un camino que incidía particularmente en la mística, en la no-violencia y en la filantropía y que ha sido muy influyente en Occidente (consolidó una imagen de la India muy favorable en la opinión pública que no consigue modificar, por el momento, la intolerancia religiosa puntual de los últimos lustros).

Con Ramakrishna (1836-1886) las tendencias sincréticas y reformadoras dejan de predominar y se incide en el intento de fundamentar un hinduismo comprensible también para los occidentales (usando como punto de referencia la vía mística). Muerto sin dejar obra escrita, sus discípulos recogieron sus enseñanzas, basadas en el vedanta shankariano, y las divulgaron. Fue especialmente activo Vivekananda (1862-1902), que participó en 1893 en Chicago en el Parlamento Mundial de las Religiones (World's Parliament of Religions); unos años más tarde, en 1897, fundó el *ashram* (comunidad religiosa) de la Ramakrishna Mission en Belur, cerca de Calcuta; su actuación ha resultado fundamental para dar a conocer el hinduismo en Occidente, divulgado con la simplicidad y las especulaciones particulares de esta escuela cuyos seguidores son numerosos en los países europeos, en América y en la India.

Otro maestro muy influyente ha sido Aurobindo Ghose (1872-

1950), fundador de un *ashram* en Pondicherry, donde predicó (a pesar de largos periodos de voto de silencio) una vía de desarrollo espiritual basada en la tradición hindú pero que la modifica. Defensor de un monismo según el cual el absoluto permea toda la realidad desde niveles materiales a espirituales y de una cosmovisión que plantea el constante mejorar del mundo (lo contrario que el hinduismo clásico), sus enseñanzas, basadas en el *yoga*, han sido muy influyentes y grupos de seguidores, muchos de ellos occidentales, mantienen tras su muerte la línea de su doctrina, que aguarda el surgimiento de una nueva humanidad formada por superhombres tan poderosos, sabios y compasivos como Dioses.

Uno de los pilares en la introducción de los métodos yóguicos en Occidente fue Paramahamsa Yogananda (1893-1952), fundador de la SRF (Self realization fellowship) en 1925 en Los Ángeles, con una vocación de apertura al mundo no indio muy notable. Más anclado en el mundo indio pero de un impacto también muy notable, ha sido Shivananda (1887-1963), fundador de un *ashram* en Rishikesh (Uttat Pradesh); en 1936 creó The Divinity life Society y en 1948 la Yoga vedanta forest Academy, tuvo muchos y muy notables discípulos occidentales y en 1929, antes de que su fama fuese general, estudió con él el historiador de las religiones Mircea Eliade.

Jiddu Krishnamurti (1895-1986) ha sido un maestro espiritual muy influyente en Occidente por su carisma personal de conferenciante-predicador. En su juventud fue descubierto por A. Besant y presentado como el «nuevo profeta» del mundo ante la Sociedad teosófica y le prodigó una esmerada educación. Años después, a la edad de 34 años, Krishnamurti renegó de ese estatus y comenzó su vida de enseñanza de modo independiente que se ha plasmado en encuentros con científicos y en la fundación de una red de centros de estudio especialmente importante en los Estados Unidos.

Una serie de movimientos que se originan en el hinduismo, aunque en algunos casos hayan generado una forma religiosa particular (incluso nuevas religiones: la Meditación Trascendental y Rajneesh se repasarán en ese contexto), tienen una destacable penetración en la actualidad en los países occidentales. El más conocido a nivel popular, por su técnica de propaganda y captación basada en procesiones de adeptos por los lugares concurridos de las grandes ciudades de Europa y América, es la Sociedad internacional para la conciencia de Krishna (ISKCON, conocido como Hare Krishna por la estrofa de una de sus plegarias cantadas). Se trata de un movimiento bhaktista krishnaíta fundado en 1966, en Estados Unidos, por A. C. Bhaktivedanta Prabhupada (1896-1977), y cuyas raíces entroncan con el movimiento

devocional que puso en marcha el místico Chaitanya (1486-1533) y que tiene una notable implantación en Bengala.

Sri Chinmoy (nacido en 1931) comenzó como discípulo en el *ashram* de Aurobindo a los doce años y tras alcanzar el más alto grado de desarrollo espiritual (según los cánones del grupo) marchó en 1964 a los Estados Unidos, donde sus predicaciones han fructificado en una tupida red de centros de meditación (presentes en la mayoría de los países occidentales). Músico, poeta, pintor y atleta, defiende que se puede alcanzar la iluminación sin renunciar al mundo.

Satya Sai Baba (nacido en 1926) dice ser la reencarnación de Sai Baba de Shirdi (1856-1918), místico muy popular que murió sin discípulos de peso. Ha generado un movimiento de tipo devocional que insiste en la figura del fundador no solo como gurú sino como *avatar*. Plantea que todas las grandes religiones se resumen en esencia en el mensaje que él predica y defiende que ha venido al mundo para salvarlo, materializándose como en ocasiones anteriores (en las sesiones de culto junto al retrato de Sai Baba se colocan efigies de Buda, Jesucristo o la Virgen María). Se trata de un movimiento religioso en expansión notable en la actualidad con varios millones de seguidores en la India y numerosos centros de devoción en los países occidentales.

Pero no solo el hinduismo se ha diseminado y ha influido a nivel global por medio de maestros y técnicas de meditación y de autoconocimiento; de hecho el número de conversos occidentales al hinduismo es muy poco significativo, aunque sí lo sea el empleo generalizado (y deshinduistizado) de técnicas del yoga, por ejemplo. La inmigración es, desde el punto de vista cuantitativo, el fenómeno más notable en la expansión de esta religión. Así, encontramos en América dos países, Guyana y Surinam, donde el hinduismo es la religión mayoritaria y en diversas zonas que formaron parte del imperio británico hay población hinduista, inmigrantes de antiguo perfectamente adaptados (en Sudáfrica hay casi medio millón, en Canadá cerca de 200.000). También es notable la presencia de tal inmigración, mucho más reciente, en países árabes, pero las estadísticas no la reflejan (y se trata de una opción política muy significativa), salvo en el caso de Omán, donde rondan los 200.000. Destacan también el número de hinduistas en Gran Bretaña, la antigua potencia colonial, donde superan los 400.000, o los más de 800.000 en Estados Unidos.

Frente a la tendencia a pensar que el hinduismo es una religión intrínsecamente india (casi una religión nacional india), la presencia de hinduistas en Indonesia (casi 4 millones), Malasia (más de 1,5 millones) y en menores cantidades en Myanmar o Singapur no solo recuerda un pasado en el que el hinduismo traspasó los límites del subconti-

nente, sino también su virtualidad actual. En el ámbito del subcontinente indio el peso del hinduismo es numéricamente abrumador (es la tercera religión con mayor número de seguidores a escala global), en la India supera los 800 millones, en Nepal los 20; como minoría son 3 millones en Pakistán, 14 millones en Bangladesh y 3 millones en Sri Lanka; mayoritarios en Mauricio y porcentualmente muy notables en Trinidad y Tobago. Pero en menor número hay hinduistas en muchos países, tanto de Centro y de Sudamérica como de África y Europa, y así en España (y en particular en las Islas Canarias) hay una comunidad hinduista pequeña (en torno a los 8.000 miembros) pero que ilustra, dada la combinación de señas de identidad particulares y aceptación de los marcos convivenciales comunes, las posibilidades de construcción de un marco no conflictivo de convivencia multirreligiosa.

5.5. RELIGIONES MINORITARIAS DE LA INDIA: JAINISMO Y SIJISMO

5.5.1. JAINISMO

El jainismo es una religión muy minoritaria en la actualidad que cuenta con algo más de 4 millones de fieles (aunque las estadísticas no son fiables y pudieran estar infradimensionadas) englobando principalmente a comerciantes e industriales (se trata de una minoría próspera). Hay comunidades jainas por casi toda la India, aunque se concentran en el estado noroccidental del Rajastán y en el centro-occidental de Maharashtra. Se rigen por una cronología propia que comienza en el año 527/26 a.e., fecha tradicional de la muerte (*nirvana*) de Vardhamana, fundador o reformador de la religión.

Se le conoce también como Mahavira (el gran héroe) o Jina (el vencedor —en el camino de la iluminación—, de donde proviene el término jainismo) y nació al norte de la India (cerca de Patna, Bihar) de padres pertenecientes a la casta *kshatriya* hacia el siglo VI a.e. Aunque se le vincula con una sucesión de 23 sabios anteriores (los *tirthamkara* o hacedores de vados) y se suele insistir en la importancia para la consolidación del jainismo del vigésimo tercero, llamado Parshva, de cuyo mensaje religioso Mahavira sería solamente un reformador, parece que, dada la coetaneidad con Buda, quizá se trate de dos ejemplos de un fenómeno semejante: el surgimiento en el seno de la casta de los guerreros de reformadores religiosos que presentan un discurso que intenta superar la religión védica controlada por los brahmanes. Pero frente al budismo, que tuvo una extraordinaria expansión fuera del subcontinente indio debida a la eficacia misionera, pero que declinó en la India tras el impacto del islam, el jainismo, si bien no

traspasó los límites de la India, ha conseguido mantenerse allí como una religión viva hasta la actualidad. La debilidad misionera del jainismo fuera de la India quizá se deba a las características de la religión, con un componente ascético y de rechazo del mundo que resulta difícil de comprender para poblaciones culturalmente diferentes a las de la India y que se adapta mal a las actitudes necesariamente contemporizadoras (con el poder político, por ejemplo) que ha de presentar una religión misionera para triunfar a gran escala (aunque las relaciones del jainismo y el poder tuvieron momentos florecientes, nunca hubo el equivalente a un Ashoka o un Constantino para los jainas).

Tras un fuerte crecimiento durante los siglos previos al cambio de era con conversiones de monarcas (*kshatriya*), en el año 79 la comunidad se escindió entre *svetambara* (vestidos de blanco, que se sitúan sobre todo en la India del norte) y *digambara* (vestidos de espacio, es decir, desnudos, más rigoristas, situados ante todo en el Decán, seguidores más puros de los primeros modos jainas). Los primeros establecieron hacia el siglo VI un voluminoso canon de literatura sagrada, que incluye una cincuentena de obras, que no ha sido aceptado por los segundos. Posteriormente los jainas han tenido que sufrir persecuciones (sobre todo en el siglo XIII) y la fuerte competencia del vaisnavismo y el shaivismo, que han reducido su influencia.

El ideal jaina es una no-violencia (*ahimsa*) muy radical en sus planteamientos; aborrecen de tal modo provocar sufrimiento que se tapan la boca para no matar por absorción ni siquiera a los insectos y son vegetarianos estrictos por motivos éticos (no desean dañar a los seres vivos, ni siquiera en formación, por lo que no comen tampoco huevos). Buscan alcanzar la liberación (*nirvana*) y para ello se presentan como renunciantes (incluso a la vida, por lo que como prueba suprema encaran un suicidio místico por inanición). Niegan el valor de los *Vedas* y el sistema de castas y crearon un mensaje universalista particular, solamente abierto a los que fueran capaces de adaptarse a una disciplina mística muy exigente. De todos modos el grado de cumplimiento no es el mismo por parte de todos los jainas. La comunidad se halla dividida en dos grupos, monjes y laicos, que aunque no presentan una radical separación (los monjes no son sacerdotes que ejerzan un monopolio sobre los asuntos religiosos) sí marcan grados en el compromiso ascético. Los monjes (entre los que se cuentan también mujeres entre los *svetambaras*, mientras los *digambaras*, más estrictos y menos igualitarios, no aceptan que las mujeres puedan alcanzar la liberación) han de llevar una vida errante, no tienen posesiones y su vida se dirige exclusivamente hacia la liberación del *karma*, entendido como la substancia sutil que penetra en el alma cuando se actúa.

Los actos son estudiados minuciosamente en la psicología jaina, de una gran complejidad y fineza en los análisis, para determinar el tipo de *karma* que pueden llegar a generar (hay cuatro tipos destructores y otros cuatro no destructores). También es destacable la sutil psicología de los estados místicos que culminan en el de *siddha*, en el que el cuerpo se aniquila (por ejemplo por medio del suicidio místico) y el alma alcanza un estado de perfección total. Todo este entramado religioso se sostiene en un radicalismo no teológico mayor aun que en el budismo. El mundo es eterno y no tiene principio (aunque sí diversas fases ascendentes y descendentes); no hay por tanto un Dios creador ni realidad más allá del universo que es un conjunto de diversas substancias sutiles o materiales que incluyen seres vivos (*jiva*, con alma) y no vivos (*ajiva*). Existen peregrinaciones, templos y enormes estatuas jainas, pero no se realizan para adorar a ningún Dios sino a los santos y liberados del pasado y en especial a los 24 profetas-pontífices de la tradición, ejemplos en la vía de la liberación. Esta negación de los Dioses parece permitir insistir en el carácter del jainismo como religión que reaccionaba contra la teología védica, en la que el culto a los Dioses servía de justificación de la preeminencia de los brahmanes en la sociedad.

El jainismo resulta una vía de práctica de vida que consiste en intentar alcanzar las cuatro perfecciones: vista, conocimiento, beatitud y potencia infinitos por medio del cumplimiento de los grandes votos (*mahavratas*): *ahimsa* (no-violencia), *satya* (sinceridad), *asteya* (rectitud), *brahma* (continencia) y *aparigraha* (renuncia a las cosas y a las personas) entendidos de un modo radical. Se trata de una profunda ascesis en la que la sabiduría mística permite alcanzar la liberación (*nirvana*): el ideal jaina es el del renunciante, no se trata por tanto de una religión que pueda ser comprendida por un gran número de fieles, de ahí su modesto puesto entre las religiones mundiales, pero posee un mensaje muy profundo cuya admirable puesta en práctica (por monjes inquebrantables), a pesar de la dificultad, no ha dejado de provocar simpatías hasta nuestros días. Pertenece al grupo de las religiones de renuncia que sitúan la salvación por encima de cualquier otra apreciación y por ello el rito o los signos externos del culto quedan infravalorados (por lo menos para los que han tomado conciencia de su inutilidad) frente a la vía de desarrollo interior.

5.5.2. SIJISMO

Los sijs, que defienden su no pertenencia al hinduismo, son en la actualidad en torno a 19 millones concentrados tanto en la India (unos

dieciséis millones en el estado de Punjab, uno en Haryana, medio millón en Himachal Pradesh, otro tanto en Uttar Pradesh y 400.000 en Delhi) como dispersos por todo el mundo anglosajón (240.000 en Gran Bretaña, el 70% de la inmigración que llega actualmente de la India; otro tanto en Estados Unidos, cerca de 170.000 en Canadá y cantidades menores en Australia o Kenia). Si bien son una minoría en la India, representando el 2% de la población, son muy mayoritarios en el Punjab (donde constituyen más del 60% de la población). Llegaron a crear en esa región en 1805 bajo la dirección de su líder temporal-espiritual Ranjit Singh (1780-1838) el estado independiente de Jalsa, hasta que fue anexionado por los ingleses de modo definitivo tras las guerras sijs (terminadas en 1849). Son una comunidad próspera que busca en la actualidad conseguir un estatuto de autonomía religiosa (y política) para la región del Punjab empleando para ello desde métodos pacíficos hasta violentos (puntualmente). Temibles guerreros, protagonizaron la sublevación de 1984 en la que los fundamentalistas sijs, dirigidos por J. S. Bhindranwale, que exigían la creación de un estado independiente (el Jalistán); se hicieron fuertes en el Harimandir (templo dorado) de Amritsar, centro principal del culto sij, donde fueron exterminados por el ejército.

La religión sij fue fundada por el gurú Nanak, nacido en el seno de una familia de la casta guerrera (*kshatriya*), gran viajero (por la India y Oriente, llegó en peregrinación hasta La Meca) del que los sijs (término que en punjabí quiere decir discípulo) se sienten los seguidores. Intentó sintetizar el hinduismo y el islam en una predicación de carácter profundamente monoteísta como refleja este canto atribuido a Nanak incluido en el *Adi-Granth*, libro sagrado sij:

> Dios es uno. El es el Verdadero Nombre, el Espíritu creador y omniconservador, no temiendo a nada, no odiando a nadie. Un Ser más allá del tiempo, preexistente e increado, revelado por la gracia del gurú.

Nanak desarrolló una ideología igualitarista radical que superaba castas, condiciones, razas y sexos; los hombres son idénticos a las mujeres; los parias, a los brahmanes; los ricos, a los pobres; los musulmanes, a los hinduistas, lo que importa es la voluntad de buscar a la divinidad por medio de la oración personal y el servicio (*seva*) a la comunidad; no hay imágenes, no hay mitos, no hay ni infierno ni paraíso.

Nanak defendía la bondad natural del hombre, que ha sido creado por voluntad de un Dios bueno, por lo que intentó vencer la ignoran-

Nanak	(1469-1539)
Angad	(1538-1552)
Amar Das	(1552-1574)
Ram Das	(1574-1581)
Arjun	(1581-1606)
Har Gobind	(1606-1644)
Har Rai	(1644-1661)
Har Krishan	(1661-1664)
Teg Bahadur	(1664-1675)
Gobind Singh	(1675-1708)

Cuadro 15. Los diez gurús sijs.

cia, donde creía que radicaba el origen del mal. No optó por diseñar una vía de renuncia sino una vía de mejora del mundo material que se piensa bueno y perfectible. El bienestar material del hombre es tan necesario como el espiritual, la práctica recta, como el pensamiento recto. De ahí la insistencia en el *seva*, el servicio para el bienestar de la comunidad, a la que los sijs dedican un diezmo de sus ingresos y muchas horas de su tiempo libre. El fin de la vida es la liberación (*mukti*), que se alcanza por medio de la entrega al Uno (*Ikk*), pero también por la superación del egoísmo.

El sijismo consolidó durante el liderazgo del Arjun, el quinto gurú, su templo principal en Amritsar (construido en el lugar donde la tradición marcaba que oraba Nanak) y las escrituras sijs, el *Gurú Granth Sahib,* o *Adi Granth*. Compilado en 1604 y definitivamente establecido por el décimo gurú, Gobind Singh, incluye, además de himnos devocionales de los primeros gurús y del noveno, pasajes de sabios no sijs como Kabir, místico musulmán del siglo XV que como su maestro Ramananda intentó consolidar una síntesis védico-musulmana que resulta precursora del mensaje sij. Parece evidente que en el norte de la India sometido al control de soberanos musulmanes se estaban consolidando opciones sincréticas que tuvieron en el emperador Akbar (1556-1604) un efímero destello y que gracias a la predicación sij perduran hasta nuestros días.

Fundamental para el desarrollo del sijismo fue la figura del décimo gurú, Gobind Singh; como reacción a las persecuciones (que habían acarreado la ejecución de Teg Bahadur, su padre y predecesor) consolidó los caracteres guerreros de la orden (que ya existían desde Har Gobind, tras de la muerte bajo tortura de Arjun), creando el *Jalsa*

(Puro), grupo religioso escogido de soldados de la fe (llamados leones, *singh*, tras el bautismo de la espada) unidos por un voto de defender a la comunidad contra la injusticia e identificados por portar las cinco «k». Cada una de ellas posee una particular simbología: *kesh* (la barba y el pelo largo) es el signo de la santidad, la fuerza y la virilidad, *kangha* (el peine) simboliza la limpieza y la pureza interior, *kara* (el brazalete de acero colocado en la muñeca derecha) es signo de la sujeción a Dios y a la comunidad, *kach* (pantalones cortos) simboliza la agilidad y la castidad, y *kirpan* (el puñal) es el símbolo de la valentía y la disposición para defender la fe y a los más débiles. El décimo gurú selló el número de los maestros espirituales humanos dejando como sucesor el libro sagrado, denominado por tanto *Gurú Granth Sahib*, y convertido en centro del culto sij. Los *gurdwaras* son los templos en los que se guardan los ejemplares del libro, todos iguales (constan de 1.430 páginas) y a los que se da lectura (en ocasiones de modo completo, durante veinticuatro horas) en las ceremonias comunitarias (bodas, funerales, etc.), en las que se realizan comidas en común que favorecen la consolidación del *sangat* (comunidad), impidiendo que ningún sij caiga en la indigencia.

La religión sij, a pesar de su carácter eminentemente adaptado a las condiciones particulares de la India del Norte, ha terminado profundizando un mensaje religioso universalista que ha llegado a calar entre los occidentales como ejemplifica el desarrollo del movimiento Healthy happy holy organization (3HO), que tuvo a mediados de los setenta su momento de esplendor en los Estados Unidos con cerca de 25.000 conversiones al sijismo, aunque parece haber perdido mucho de su dinamismo desde hace dos décadas.

5.6. CRISTIANISMO

5.6.1. DIVERSIDAD Y MENSAJE COMÚN: LA FIGURA DE JESÚS

El cristianismo es la religión con mayor número de fieles en la actualidad (cerca de 2000 millones), aunque esta afirmación ha de ser matizada, puesto que se computan juntos los datos de católicos, protestantes y ortodoxos (además de las Iglesias minoritarias) como si todos poseyesen un credo cohesionado y unificado. En realidad el cristianismo está dividido (D. Barrett en la edición de 2001 de la *World Christian Encyclopedia* computa más de 33.000 denominaciones en lo que parece un exceso estadístico muy en la línea de la tendencia a la división de los cristianismos anglosajones) y aunque las diferencias doctrinales entre los grupos mayoritarios no son importantes (desde luego no comparables a las que separan al budismo mahayana de la escuela theravada, por ejemplo) la estructura eclesiástica de cada grupo actúa de modo autónomo a la de los otros. Si tenemos en cuenta a las Iglesias minoritarias (y en particular a las independientes y sincréticas), la situación se complica, puesto que la diversidad doctrinal ya sí que es muy notable, y las opiniones defendidas muy diferentes. De todo ello se concluye que las vicisitudes históricas y la voluntad de los hombres han terminado generando diversos cristianismos que solamente en los últimos tiempos comienzan a reconocerse mutuamente. La mención «cristiano» resulta poco definitoria (si no se acompaña de la referencia a la Iglesia particular cuya doctrina se profesa), algo parecido a lo que ocurría respecto del hinduismo o el budismo y que contrasta con el caso islámico. Resulta por tanto inconveniente realizar una aproximación general y unificada al cristianismo, puesto que

privilegiaría necesariamente una opción determinada (en particular alguna de las que más legitimidad estiman tener respecto del mensaje más antiguo, es decir, los ortodoxos y católicos), por lo que se repasarán por separado las características de cada una de las Iglesias más importantes.

De todos modos el cristianismo tiene una raíz única (el mensaje de Jesucristo), un *corpus* de literatura sagrada semejante y un milenio de existencia en el que los grupos mayoritarios se reconocen, una herencia común que pesa cada vez más a la hora de construir una opción ecuménica (unificadora, como la que parece consolidarse con el cambio de actitud del catolicismo a partir del concilio Vaticano II, desarrollado de 1962 a 1965).

El cristianismo, como el budismo, es una religión que se genera a partir del mensaje de un fundador cuyas líneas directrices vitales se conocen por un conjunto de fuentes que consisten en textos sagrados escritos en una época posterior a los hechos narrados. La posibilidad de que se trate de un material sometido a algún grado de distorsión y manipulación es alta, pero la opción hipercrítica, que negaba cualquier validez histórica tanto a los datos sobre la biografía de Jesús de Nazaret como a la de Buda, resulta tan poco eficaz como la aceptación pacata de todo lo que los relatos tradicionales dan por real. Desde el punto de vista de la metodología de trabajo, la actitud hipercrítica tiene la ventaja de basarse en pilares muy sólidos, pero que crean un yermo en el que la investigación termina siendo imposible. Aun aceptando que, tal y como nos ha llegado, la visión de Jesús de Nazaret puede no ajustarse a la realidad (tampoco el Sócrates platónico fue el Sócrates real, y ahondando en la reflexión es posible que la realidad no sea más que percepción subjetiva o cuando menos cambiante percepción social) y poseer una parte de elaboración imaginaria, muchos de los datos de su biografía resultan verosímiles, aunque hayan sido elaborados aunando sensibilidades tanto de la particular circunstancia de la época de la redacción de los escritos como de la de los hechos narrados. En la visión evangélica Jesús se presenta como un profeta apocalíptico, como un mesías pacífico que predica un mensaje que supera la rigidez de la Torá y del mundo del templo y los preceptos del judaísmo. No podemos saber hasta qué punto se trata de un retrato fiel o si pesan en su confección hechos tan significativos para el mundo judío como la destrucción del templo de Jerusalén y la derrota frente a los romanos (que pudieron llevar a modificar el mensaje cristiano potenciando los caracteres pacíficos). De todos modos hemos de tener en cuenta que los fundadores de religiones suelen ser personajes con unas cualidades excepcionales para emitir mensajes religiosos que

se adelantan a las líneas de la historia (esa capacidad es justamente la que ha permitido a estos credos consolidarse); no resulta por tanto inverosímil que el mensaje de Jesús de Nazaret fuese de índole pacífica y que contrastase con el lenguaje mesiánico común, antirromano y violento de la época en que vivió. Jesús de Nazaret es coetáneo de la época extremadamente conflictiva para el mundo judío que marca el impacto imperialista romano. En el seno de una religión muy dividida, en la que los mensajes apocalíticos y mesiánicos eran habituales y en la que el descontento tenía una vía de expresión tradicional en la profecía, se presenta como un reformador cuya predicación no parece concordar con lo que conocemos de los grandes grupos religiosos judíos. Jesús (*Yehoshua* «Yah(vé) salva») debió de nacer hacia el año 6 a.e. (Herodes muere en el 4 a.e.) en Nazaret (Galilea) o quizá en Belén de Judea (aunque esta tradición es puesta en duda por bastantes investigadores que estiman que se trata de una reelaboración posterior con la finalidad de que su biografía se adaptase a las profecías sobre la venida del mesías tal y como aparece por ejemplo en Miqueas 5, 1-5). Tras su reconocimiento por parte de Juan el Bautista y una serie de pruebas ascéticas, a la muerte de éste comenzó su predicación y aumentó su popularidad como resultado de sus dotes de taumaturgo. Entró en Jerusalén con sus seguidores para festejar la pascua, quizá la del año 30, llevó a cabo en el centro religioso del mundo judío una predicación que resultó molesta tanto para fariseos (por su actitud hacia la Torá) como saduceos (por su actitud hacia el templo). La víspera de la pascua realizó una cena con sus seguidores escogidos (los discípulos) que es modelo del sacramento cristiano de la eucaristía y a continuación fue capturado por los guardias del sumo sacerdote Caifás que lo llevaron ante el consejo religioso judío, el sanedrín, que lo condenó por blasfemia; posteriormente fue condenado a muerte por el procurador romano de Judea, Poncio Pilato (en el cargo desde el 26 al 36) y crucificado (quizá el 7 de abril del año 30).

Sus seguidores tras su muerte defendieron que resucitó a los tres días, que era el mesías («el ungido», *mashiah* en hebreo, *christós* en griego), el hijo de Dios (Marcos 1, 1), que había muerto por la salvación de los hombres y que volvería en una fecha cercana para juzgar a la humanidad. Se fue gestando a partir de la imagen del Jesús histórico un Jesucristo teológico a la par que los cristianos iban progresivamente separándose de la tradición judía de la que habían surgido.

5.6.2. LA PRIMERA ETAPA FORMATIVA: HASTA EL CONCILIO DE NICEA

En la fase de consolidación del cristianismo más antiguo, que conocemos bastante mal, destaca la figura de Saulo (*Paulus*, Pablo, en su forma latina) nacido en Tarso entre los años 5 y 15 y muerto ajusticiado en el 67 en Roma. Fariseo de la diáspora y ciudadano romano, tras estudiar en Jerusalén con el maestro fariseo Gamaliel actuó como perseguidor de los cristianos, pero una visión (hacia el año 33) cambió el rumbo de su vida y se convirtió al nuevo credo. Unos años después la cantidad de no judíos convertidos al cristianismo fue suficiente como para motivar una primera controversia que se resolvió parcialmente en torno al 48-49 con la no obligatoriedad de la circuncisión para los conversos. San Pablo actuó como defensor y apóstol de éstos y en sus numerosos viajes por todo el mundo romano oriental procuró atraer al cristianismo a las poblaciones no judías; para ello diseñó un modelo de cristianismo que por una parte superaba el estrecho ceñidor del sistema de preceptos y prohibiciones y por la otra el sistema referencial teológico judío.

Consolidó una teología cristiana que incide en la redención por la muerte y en la resurrección, presentando a Jesucristo como el modelo de la liberación y la vida eterna que se promete a los fieles; a la par defendió la importancia de los dos sacramentos más antiguos, el bautismo y la eucaristía, como medios de mostrar la cualidad de cristianos. Abierto a todos, libre de preceptos que pudieran parecer superstición bárbara a gentes educadas en la cosmovisión griega, el cristianismo se convierte con san Pablo en una religión verdaderamente universalista, dotada de un mensaje de liberación competitivo con el de los cultos mistéricos grecorromanos y orientales y que poseía en potencia el germen de un desarollo a gran escala.

Frente a esta opción universalista buena parte de los cristianos de Palestina (los judeocristianos) optaron por no romper con el judaísmo en lo que atañía al cumplimiento de la ley, aunque se separaron en lo que tenía que ver con la valoración de la figura de Jesús. Mientras fueron dirigidos por el prestigioso apóstol Santiago (hasta su lapidación en el año 62), parece que aceptaron los modos paulinos de predicación en lo que atañía a los no judíos, aunque no sin ciertas reticencias. La siguiente controversia desarrollada en Antioquía es muy reveladora: en esta ciudad, donde convivían tanto cristianos de origen judío como de origen no judío, se produjo un litigio porque los judeocristianos impusieron la separación de mesas entre los dos grupos. Esta negación de la comensalidad parece demostrar que para los ju-

deocristianos era más importante el vínculo que fraguaba el cumplimiento de los preceptos alimentarios judíos que el vínculo de la pertenencia a una misma nueva religión (la seña de identidad cristiana resultaba menoscabada). Este atentado a la práctica convivial, que incluso apoyó san Pedro y fue muy criticada por san Pablo, podría haber llevado al cristianismo a una temprana separación en dos grupos religiosos independientes si no se hubiera resuelto con una solución unificadora.

De todos modos el judeocristianismo mantuvo fuertes reticencias hacia la figura de san Pablo e incluso un abierto rechazo a la nueva teología que propugnaba. La cristología judeocristiana parece que incidía más en el carácter mesiánico que en el divino y es posible que desde muy pronto hubiese discrepancias que llevaron a ciertos grupos (en particular los ebionitas, tan mal conocidos por otra parte) a dudar de la divinidad de Jesús, al que veneraban solamente como profeta y mesías. La importancia del judeocristianismo y su teología alternativa se eclipsaron por una parte como consecuencia del debilitamiento del judaísmo (la destrucción del templo y la represión romana), pero sobre todo tras el espectacular crecimiento del cristianismo no judío; su mensaje helenista y universalista terminó convirtiéndose en el único que pesó en la consolidación del dogma.

Los años que median entre la muerte de san Pedro y san Pablo (en la década de los años sesenta del siglo I) y la convocatoria del primer concilio ecuménico (Nicea en 325) marcan un espectacular desarrollo del cristianismo a la par que una progresiva consolidación del sistema común de creencias. La tendencia ortodoxista (basada en reverter al pasado lo que luego será estatuido como ortodoxia) ha confundido el panorama del cristianismo preniceno convirtiéndolo en una acumulación de herejías y luchas contra la tendencia a la desviación. El hecho es que hasta que el cristianismo no se convierte en una religión de estado y se ponen en marcha (amparados por el poder político) los mecanismos para determinar de modo consensuado la teología común, la ortodoxia no existió. Los grupos de judeocristianos mantuvieron discrepancias incluso sobre la cualidad divina de Jesucristo y entre los cristianos no judíos las influencias filosóficas griegas (especialmente el platonismo) o el gnosticismo fueron diseñando cristianismos muy diversos, cuya aceptación o rechazo posterior dotó o no de carta de naturaleza. Si el judeocristianismo hubiera sido la opción triunfante el cristianismo paulino hubiera sido tenido por herejía, del mismo modo que el cristianismo que predicaba Marción (muerto hacia el 160) y que desarrollaba un paulismo radical que le llevó a negar el valor del Antiguo Testamento y a dudar de muchos textos cristianos, se convirtió en herejía.

Otro tanto ocurrió con algunas corrientes gnósticas que impregnaron el cristianismo planteando una explicación dualista, incluso de los textos tenidos por sagrados. El Dios judío, tal como aparece en el Antiguo Testamento, sería el demiurgo, creador del engañoso mundo visible, prisión de las almas puras y por tanto de naturaleza perversa, frente al Dios del Nuevo Testamento, que sería el único verdadero y digno de recibir culto. Como se puede ver, desde la época más antigua la figura de Jesucristo, desjudaizada por los cristianos helenistas seguidores de la interpretación paulina, resultó excesivamente diversa en su definición como divinidad redentora y salvadora de la humanidad al Dios veterotestamentario, en muchas ocasiones violento y arbitrario (en particular con los no judíos).

En esta época, además de establecerse el *corpus* de textos sagrados (como se verá en el apartado siguiente), también comenzó a consolidarse la estructura eclesiástica. En la época más antigua no debió de existir ninguna traba en las comunidades paulinas para que cualquier miembro (incluso de sexo femenino), si se sentía llamado a ello (tenía los carismas), predicase y dirigiese las ceremonias religiosas; en las comunidades judeocristianas de la primera etapa tuvo un gran peso la influencia de figuras como Santiago, san Pedro y san Juan. Pero de todos modos en ninguno de los casos estos personajes especiales actuaron como sacerdotes, y parece como si las comunidades hubiesen renunciado, quizá como marca identificadora, a un sistema sacerdotal como el que existía entre judíos o en las demás religiones con las que interactuaban. Surgen una serie de denominaciones para personajes especiales, dotados de carismas, y destacan en relación con las labores misioneras tres: los apóstoles, los profetas y los doctores.

Posteriormente (a finales del siglo I), y como consecuencia del retraso de la parusía (retorno triunfante de Jesucristo) y de la necesidad de institucionalizar los órganos de toma de decisiones, se consolida un cargo fundamental en la historia posterior: el episcopado. Elegido por la comunidad y originalmente adscrito a tareas de índole económica, el obispo fue aumentando sus competencias de supervisión hasta que terminó convirtiendose en el vértice de una estructura piramidal cuya consolidación fue desdotando de capacidad decisoria a los órganos colegiados (presbíteros) y de poder religioso a los sacerdocios carismáticos. A mediados del siglo II el episcopado monárquico se generalizó y se encomendaron al obispo las tareas principales para el buen funcionamiento de la comunidad (capacidad de predicar, de perdonar los pecados, de emitir decisiones vinculantes). Se fue construyendo una estructura eclesiástica cada vez más rígida que vertebrará las diversas comunidades cristianas y potenciará su capacidad pro-

selitista. El obispo se convertirá en las ciudades romanas en un personaje poderoso capaz de aglutinar a grupos amplios de población. Pero a la par se propiciaron rivalidades entre obispos (que escondían en muchas ocasiones enfrentamientos antiguos entre ciudades o territorios) que se materializaron en discusiones teológicas que fueron estableciendo progresivamente la doctrina cristiana por medio de la exclusión (y que llevaron, a la larga, a la separación entre el obispo de Roma —que se creía dotado de prerrogativas superiores— y los obispos orientales —y que se consumó en 1054—).

La historia de los tres primeros siglos del cristianismo es la de la expansión continuada. A partir de Palestina y de los centros de la predicación paulina (Asia Menor en especial) se van consolidando los núcleos de Jerusalén, Alejandría, Antioquía, Éfeso, Tesalónica. En esta primera etapa será importante el grupo de cristianos de Roma, pues marca el arranque de la penetración en la parte ocidental del imperio romano. A comienzos del siglo IV las comunidades cristianas eran importantes también en el norte de África (Cartago y Cirene), en el valle del Guadalquivir, en el del Ródano y en las principales capitales administrativas romanas. El mensaje de salvación, el igualitarismo religioso, la apertura a los grupos desfavorecidos y marginales, las redes de autoayuda fueron consolidando al cristianismo como un movimiento religioso bien estructurado aunque poco numeroso. El estado romano, además, por medio de persecuciones puntuales (ya desde la época de Claudio y Nerón), que se sustentaban desde el punto de vista jurídico ante todo en la negativa cristiana a cumplir el culto imperial, aunque debilitase a corto plazo a las comunidades (por ejemplo el caso de los renegados durante la persecución de Decio del 249-250), a la larga les dotó de un eficaz instrumento de consolidación ideológica que fue el recuerdo de los mártires, que ahondaban en el caracter pasional (sufrido) de la práctica cristiana (sufrimiento que era certeza de salvación en una época en la que ya quedaba claro que la parusía se retrasaba *sine die*) y que pudo llegar a supravalorar el recuerdo de tales persecuciones, que quizá no fuesen ni tan notables ni tan mortíferas.

Una decisión del emperador Constantino (monarca desde el año 324 al 337, aunque desde el 312 soberano efectivo de Occidente), parecida en sus consecuencias a la que había tomado Ashoka respecto del budismo más de medio milenio antes, modificó radicalmente la posición del cristianismo en el seno del mundo romano. Las razones de Constantino debieron de ser más complejas que la mera conversión tras una visión que le prometió la victoria en nombre del Dios de los cristianos (en el 312 en la batalla del puente Milvio que le abrió las puertas de Roma). A partir de ese momento la política del emperador

fue procristiana, dotando a las iglesias y los obispos incluso de poderes de índole no religiosa (como la capacidad episcopal de arbitraje en litigios otorgada en 318). Constantino utilizó la estructura organizativa episcopal para consolidar su dominio, pero también el armazón ideológico cristiano para legitimar su posición en el vértice de la pirámide de poder. El emperador será único, como único es el Dios de los cristianos, su poder no podrá tener sombra, puesto que la legitimidad se la otorga el nuevo Dios, superior en prerrogativas a todos los ahora pequeños Dioses del paganismo (Hércules o incluso Júpiter eran poca cosa frente a Cristo); las palabras de Eusebio de Cesarea (*circa* 265-340) lo expresan de modo contundente:

> Eso es Cristo, el conductor de todo el universo, verbo de Dios que está sobre todas las cosas y en todas ellas, y penetra en todas las cosas, tanto las visibles como las invisibles, del cual y por medio del cual nuestro emperador, como amigo de Dios, detenta una reproducción de la soberanía celestial y a imitación del altísimo, conduce la administración de todos los asuntos terrenos (Eusebio, *Vida de Constantino*, IV, 8-13).

Constantino, que fue bautizado en el lecho de muerte, creó una figura nueva, la del monarca cristiano, defensor de la fe y cuyos actos legitima la voluntad divina. Al convertir al cristianismo en religión personal consolidó definitivamente su posición, aunque a la par, al potenciar su institucionalización, provocó su transformación en una religión eclesiástica sustentadora del poder establecido (se puede concluir que Constantino domesticó al cristianismo).

5.6.3. LA BIBLIA CRISTIANA

El cristianismo es la segunda religión del libro, y como el judaísmo otorga una gran importancia a la tradición escrita que se recoge en la Biblia. A pesar de la homonimia, la recopilación cristiana presenta diferencias con la judía, incluye todo un bloque específicamente cristiano (el Nuevo Testamento) y mantiene ciertos libros del Antiguo Testamento (casi equivalente a la *Tanak* judía) que los judíos desecharon como apócrifos. Como también ocurrió con la Biblia judía, el canon de los escritos exclusivamente cristianos tardó en consolidarse y lo hizo como respuesta a la proliferación de escritos pseudoepigráficos de raíz gnóstica (que se decían fieles a las palabras de Jesucristo, escritos por apóstoles y transmitidos solamente a círculos de iniciados), que modificaban sustancialmente el mensaje más antiguo (algo

parecido ocurrió en el budismo con buena parte de la literatura mahayanista, que se definía como palabras de Buda transmitidas de modo secreto). A finales del siglo II, sin llegar a existir un canon neotestamentario único, sí parece que había un consenso general sobre el valor de la mayoría de los libros luego consolidados (los evangelios, los hechos de los apóstoles, las cartas paulinas, las primeras cartas católicas) aunque existían diferencias entre comunidades en la apreciación de ciertas obras (como por ejemplo el *Pastor de Hermas* o la *Didaché*), y del resto de lo que luego (ya claramente en el siglo IV) formará el canon. Fueron progresivamente quedando excluidos como apócrifos una buena cantidad de escritos y evangelios que, aunque nunca parecen ser tan antiguos como los consolidados como canónicos, no por ello resultan menos interesantes (y algunos muy importantes para entender el naciente cristianismo en su diversidad).

Los problemas de consolidación del canon provienen del hecho que Jesús no escribió personalmente su doctrina. La oralidad fue la norma casi durante una generación después de la muerte del fundador y los textos más antiguos conservados (la mayoría de las cartas de san Pablo) no narran específicamente la vida y doctrina de Jesús sino los problemas de desarrollo del cristianismo en diversos lugares (Tesalónica, Corinto, Éfeso, Roma). La narración de la vida y la predicación de Jesús se transmitió por vía oral hasta que, probablemente a partir del año 70 (aunque muchos investigadores defienden que fue con anterioridad) comenzó a plasmarse en una serie de narraciones, deno-

1-2 Tesalonicenses	(hacia 52)
Gálatas, Filipenses, 1-2 Corintios, Romanos	(hacia 57)
Colosenses, Filemón	(hacia 62)
1 Pedro, Santiago	(hacia 62-64)
Evangelio de Marcos	(hacia 70)
Evangelio de Mateo	(hacia 75)
Evangelio de Lucas	(hacia 80)
Hebreos, Efesios	(hacia 80)
Hechos de los apóstoles	(hacia 85)
1-2-3 Juan	(hacia 90)
Apocalipsis	(hacia 95)
Evangelio de Juan	(hacia 100)
1-2 Timoteo, Tito, Judas	(hacia 100)
2 Pedro	(1.ª mitad siglo II)

Cuadro 16: El Nuevo Testamento: fechas probables de redacción.

minadas «evangelios», que nunca se consolidaron en una versión única, aunque tres de ellos (Mateo, Marcos, Lucas, los llamados sinópticos, «que tienen una misma óptica») son muy parecidos. Para explicar las semejanzas especiales entre Mateo y Lucas (hay casi 250 versículos iguales con material de predicaciones de Jesús) se ha optado por postular la existencia de una fuente común (llamada Q) dedicada a recapitular dichos de Jesús, que Lucas reflejaría con mayor fidelidad, y que desapareció. El cuarto evangelio, cuya autoría hace recaer la tradición en san Juan (aunque es improbable que sea de la misma pluma que el Apocalipsis y además coexisten en él varios niveles de redacción) parece ser en torno a veinte años más reciente (aunque una corriente de especialistas defiende que se trata del evangelio más antiguo). La explicación más probable de la diversidad de los evangelios es que fueron recopilados para satisfacer sensibilidades diferentes (este hecho es aún más patente en el caso de los evangelios apócrifos, como el de los hebreos o el de los doce apóstoles surgidos en círculos judeocristianos estrictos como el de los ebionitas o el de Tomás, gnóstico, y que conocemos por la copia encontrada en Nag Hammadi, Egipto). El de Mateo se adecuaba más al ambiente judeocristiano de Palestina, mientras que Marcos o Juan estaban dirigidos a los grupos de cristianos helenistas, que insisten más en la divinidad de Jesucristo.

5.6.4. EL CRISTIANISMO HASTA EL SIGLO XI: SISTEMA CONCILIAR Y MONACAL

Los problemas teológicos que durante el siglo II ya habían enfrentado a gnósticos y antignósticos se manifestaron de modo más claro a la par que aumentaba el poder de los obispos. El desarrollo de las comunidades multiplicó su número y surgió la necesidad de realizar reuniones para coordinar la acción a nivel regional, surgiendo así los concilios y sínodos provinciales, órganos de consenso de las decisiones comunes. Con el completo control por parte de Constantino del territorio romano y la consolidación de la conversión del cristianismo en una religión de poder, los obispos aumentaron sus prerrogativas pasando a formar parte de la elite rectora de las ciudades en las que vivían. Los enfrentamientos teológicos se transformaron en uno de los medios de acceder a sedes episcopales o desbancar de éstas a rivales, y en mayor escala de consolidar grupos de presión a nivel pluriprovincial e incluso imperial. Las rivalidades y particularidades territoriales o los descontentos sociales tenían un cauce de expresión en la adscripción a un grupo de defensores de una determinada doctrina. De ahí que se fuese

consolidando un dogma cada vez más puntilloso que servía para excluir, deslegitimar o desposeer a los «heréticos» y «cismáticos».

Constantino, al convocar en 325, al año siguiente de su conversión en emperador único, un concilio ecuménico (de «todo el mundo habitado») en Nicea marcó el camino a seguir para estructurar el cristianismo y ordenarlo. En este primer concilio, realizado bajo la supervisión imperial, se intentó poner de acuerdo a más de dos centenares de obispos, principalmente orientales, sobre las figuras del Padre y el Hijo dentro de la Trinidad cristiana. Arrio, sacerdote alejandrino, defendía que el Hijo fue creado (era criatura subordinada al creador) y por tanto que hubo una época en la que el Hijo aún no existía y sin embargo sí existía el Padre (y era único Dios). El concilio se decantó contra Arrio planteando que no había subordinación del hijo al padre sino que ambos eran de la misma substancia (consubstanciales, en griego *homooúsioi*), aunque el arrianismo continuó consolidándose (la conversión de los godos al cristianismo se hizo según el credo arriano). También se tomaron decisiones de índole organizativa diseñando los poderes y competencias episcopales (sancionados por la autoridad imperial que otorgó rango legal a las conclusiones conciliares) y la preeminencia de una serie de sedes, Roma, Antioquía, Alejandría y Jerusalén.

La siguiente controversia tuvo como centro al Espíritu Santo, que algunos estimaban inferior al Padre y al Hijo. El emperador Teodosio (soberano único desde 394 a 395, emperador de Oriente desde 379) convocó en 381 un nuevo concilio, esta vez en Constantinopla, en el que se determinó la identidad divina de las tres personas de la Trinidad y se incluyó a Constantinopla entre las ahora cinco sedes episcopales principales. Con Teodosio el cristianismo se convirtió, además, a partir del 391 en la religión oficial del imperio, proscribiéndose los cultos paganos. La controversia teológica se concentró posteriormente en la figura de Cristo, al que algunos reconocían dos naturalezas separadas (divina y humana) y otros dos naturalezas unidas. Nestorio, obispo de Constantinopla, defendió a ultranza la primera opción planteando que María solo podía llevar el título de madre de Cristo (*Christotókos*) pero no el de madre de Dios (*Theotókos*). Para resolver el conflicto el emperador Teodosio II (nacido en 401, emperador de Oriente de 408 a 450), eligió la ciudad de Éfeso (cuya divinidad tutelar en la época clásica había sido la Diosa Ártemis, vírgen pero con características maternales). Las sesiones fueron caóticas, con los dos bandos actuando por separado; será finalmente el emperador el que zanjará la cuestión apoyando la cualidad de *Theotókos* de María. El siguiente paso en la controversia lo dio el monje Eutiques, que planteó que Cristo no tenía más que una sola naturaleza, la divina, confi-

gurando la doctrina monofisita (*mónos phýsis,* «una naturaleza»). El emperador Marciano (soberano de 450 a 457) convocó para resolver este problema el concilio de Calcedonia en 451, que rechazó el monofisismo y decidió dar a Constantinopla una preeminencia sobre las demás Iglesias orientales y la igualdad (a excepción de la primacía honorífica) respecto de la sede romana. De este modo la estructura política que hacía del imperio romano un mundo bicéfalo permeaba la estructura eclesiástica, demostrando que eran los criterios políticos y no los históricos o doctrinales los que determinaban las prelaciones entre sedes episcopales. El papa León (440-461) se negará a aceptar este punto (el canon 28), lo que marcará el comienzo del enfrentamiento entre ambas sedes.

Las disputas doctrinales sobre la naturaleza de Jesucristo, la posición teológica de su madre y la configuración de la Trinidad se mantuvieron a la par que se siguieron convocando concilios (más o menos ecuménicos), pero estos cuatro primeros tendrán un especial prestigio aceptado por los grupos mayoritarios en los que se dividió el cristianismo (católicos, ortodoxos, protestantes —en menor medida—). Marcarán también el desarrollo de la querella entre sedes episcopales por la preeminencia, causa de la primera gran división en el cristianismo que tardará más de medio milenio en llegar a ser definitiva. De todos modos en la zona oriental seguían existiendo comunidades escindidas de nestorianos y monofisitas, especialmente en Egipto y en Siria. El sistema conciliar se mostró eficaz a la hora de consensuar las decisiones y de encauzar la ortodoxia, aunque tendió a potenciar una estructura piramidal en la que la configuración de la doctrina escapaba completamente al común de los fieles, que se encontraban abocados a aceptar como dogmas de fe los resultados de votaciones episcopales en algunos casos muy reñidas y que complicaban el mensaje evangélico al determinar cuál era la interpretación ortodoxa y cuál la herética y punible (como consecuencia de la imbricación del poder político en los concilios). El texto bíblico, en algunos aspectos, resultó secundario frente a los dogmas de fe elaborados, los sacerdotes estrictamente jerarquizados se convirtieron en mediadores entre el mensaje original plasmado en los libros sagrados y la comunidad de fieles y se terminó generando un modelo religioso que podía llegar a presentar un notable alejamiento respecto de lo expuesto como palabras de Jesús en los evangelios. Será como alternativa a esta forma de entender el cristianismo como surgirá la Reforma, la segunda gran división religiosa, y que se producirá más de un milenio después de Calcedonia.

La conversión del cristianismo en religión oficial marca por una parte su expansión territorial notable (en especial en Occidente) y por

otra el surgimiento de figuras de primer orden que marcan su desmarginalización intelectual. El caso más destacado es el de san Agustín (354-430), obispo de Hipona (en el norte de África) a partir de 395 y unos de los más sólidos intelectuales tanto del cristianismo como del mundo antiguo, defensor en *La ciudad de Dios* de la desvinculación de la Iglesia frente al poder político (hay que tener en cuenta que en su época en la parte occidental del imperio romano el sistema imperial agonizaba, mientras que era el sistema eclesial el que mantenía cohesionados territorios y ciudades; por el contrario, la situación en la parte oriental era bien diversa y esta tesis agustiniana tuvo poca influencia).

Otro fenómeno religioso que se multiplica a partir de finales del siglo III es el del monacato, que define un nuevo rostro del cristianismo. Junto a las comunidades cristianas regidas por obispos y que desarrollaban su existencia en el marco de la vida común comenzaron a surgir comunidades que buscaban ahondar la experiencia religiosa por medio del apartamiento del mundo. Ya provenga este impulso de motivaciones sociales (la profunda crisis económica del mundo tardoantiguo con la marginalización de amplias capas de la sociedad que no encontraban porvenir en la vida común) o por inquietudes espirituales (o ambas a la vez), en Egipto comenzaron a consolidarse comunidades monásticas. Uno de los primeros monjes fue san Antonio (nacido en 250 y muerto centenario), que predicó una vuelta a la soledad y a la simplicidad (y en cierto modo también al conformismo), como expresa este dicho que se le atribuye:

> San Antonio, que intentaba escrutar en las profundidades de los juicios divinos, preguntó: «Señor, ¿cómo es posible que ciertas personas mueran en la flor de la juventud y otras lleguen a una extrema ancianidad?, ¿por qué hay pobres y ricos?, ¿cómo es posible que hombres injustos se enriquezcan mientras que otros justos viven en la miseria?». Entonces una voz le dijo: «Antonio, atiende a tu propia salvación; las demás cosas atañen al juicio de Dios y no te conviene conocerlas».

San Pacomio (*circa* 292-347) será el primero que consolidará la vida monacal comunitaria por medio de una regla (código disciplinar) que insistía en la pobreza y en la oración. El monaquismo se desarrolló también con fuerza en Oriente en Palestina y Asia Menor y en Occidente en Irlanda y en muy diversos lugares con la puesta en marcha de la regla de san Benito (480-547), que plantea un equilibrio entre el trabajo y la vida de oración (entre austeridad y comodidad). Esta regla era de observancia general en Occidente ya en el siglo IX,

convirtiéndose los monasterios en centros culturales, económicos y espirituales fundamentales en la Europa medieval (un papel parecido al que tenían en la misma época los monasterios budistas en pleno esplendor y que les hacía separarse de su finalidad original de apartamiento del mundo). El siglo X (con Cluny), pero sobre todo el XI (con la consolidación de modelos monacales que potencian la renuncia al mundo como el camaldulense o el trapense), preludian el surgimiento del modelo cisterciense, cuyo desarrollo se produce tras la separación de las Iglesias orientales y de la occidental.

La preeminencia del obispo de Roma, que se sustentó en el papel de la ciudad como capital imperial y en la consolidación de una línea episcopal apostólica que partía de san Pedro, tuvo con la conversión del cristianismo en religión oficial un fuerte impulso. Frente a la existencia de sedes episcopales orientales antiguas y prestigiosas (Jerusalén, Antioquía y Alejandría en particular) en Occidente ninguna podía compararse con Roma. La prelación de Roma en la parte occidental y la primacía honorífica de su obispo, sin llegar a ponerse en entredicho, se vieron relativizadas con la conversión de Constantinopla, la Nueva Roma, capital imperial bizantina, en sede episcopal principal oriental equiparada a Roma. Progresivamente la separación del ámbito occidental (en el que la unidad política se rompió) y el oriental (bien vertebrado bajo el imperio bizantino) se fue haciendo más patente constriñéndose los conflictos religiosos a ámbitos mucho más específicos. Así, por ejemplo, la crisis iconoclasta (siglos VIII-IX) que enfrentó a partidarios y contrarios a utilizar imágenes en el culto (y que provocó terribles persecuciones) se desarrolló en el territorio bizantino. El control musulmán sobre tres de las sedes episcopales principales (Alejandría, Antioquía y Jerusalén) no hizo más que fortalecer el papel de Constantinopla, cabeza de la Iglesia bizantina y cada vez menos dispuesta a aceptar los intentos de primacía jurisdiccional del obispo de Roma. La ruptura entre Roma y Constantinopla encontró una justificación desde el punto de vista doctrinal en la inclusión en el credo occidental de la fórmula *Filioque* («y del Hijo») en referencia al Espíritu Santo; si éste procedía exclusivamente del Padre (como plantea la fórmula nicena), se mantenía una visión de la Trinidad bien distinta (dadas las sutilezas en las que se mueven estos teólogos) que si el Espíritu Santo procedía del Padre y del Hijo y por tanto había tres momentos sucesivos en la conformación trinitaria. El episodio más significativo en la ruptura entre la Iglesia bizantina (denominada ortodoxa) y la romana (denominada católica) se produce con las mutuas excomuniones entre el papa Leon IX y el patriarca de Constantinopla Miguel Cerulario en 1054, fecha que suele tomarse como símbolo de

la escisión del cristianismo en dos bloques. De todos modos en diversos momentos se realizaron intentos de resolver la situación (a pesar de que la mutua excomunión solo la levantaron en 1964 Atenágoras I y Pablo VI, y persiste el desacuerdo, aunque muy mitigado, respecto del *Filioque* y muy evidente respecto de la posición preeminente del papa), aunque el nombramiento de obispos católicos en época de las cruzadas en territorios con un sistema episcopal ortodoxo testifica claramente la indudable realidad de la ruptura.

5.6.5. LA ORTODOXIA Y EL CRISTIANISMO ORIENTAL

El cristianismo oriental no es homogéneo, y si bien los ortodoxos son muy mayoritarios (en torno a 215 millones de fieles en la actualidad, aunque el número de los ortodoxos rusos tiene una dificultosa cuantificación), existen una serie de Iglesias que presentan características doctrinales diferenciadas.

Los grupos minoritarios forman desde el punto de vista de la doctrina que defienden dos conjuntos. Por una parte está la Iglesia siria oriental o nestoriana, que no acepta las conclusiones del concilio de Éfeso del 431, y por el otro las Iglesias siria occidental, armenia, copta y etíope, que no aceptan las conclusiones del concilio de Calcedonia del 451 y defienden el monofisismo. En este último caso pesa en gran medida su caracterización como religiones nacionales para explicar su andadura independiente. Desde el concilio de Florencia (1439-1442), en que se consensuó la autonomía litúrgica de las Iglesias orientales que aceptasen la unión con Roma, el catolicismo ha conseguido atraer a grupos de estos cristianos a los que respeta su práctica religiosa ancestral. Así los maronitas libaneses y parte de los malankares de la India meridional pertenecientes a la Iglesia siria occidental o los malabares de la India, que corresponden a la Iglesia siria oriental, están unidos a Roma; los casos de coptos, etíopes y armenios unidos a Roma son menos significativos.

Los nestorianos en la actualidad son muy minoritarios, con comunidades en Irán, Irak y la India, pero tuvieron épocas de gran desarrollo. Implantados en Mesopotamia y el norte del Irán desde los primeros años de la época sasánida (224-651), optaron por la independencia respecto de Antioquía en el 424 (haciendo del *katholikós* cabeza de la Iglesia) y por el credo nestoriano a finales del siglo como medios de marcar su identidad, ya que eran sospechosos de favorecer los intereses bizantinos en un reino en el que la religión oficial era el mazdeísmo y el mayor enemigo el vecino occidental. Los nestorianos desarro-

llaron una dinámica actividad misionera por el sur de la India, Asia Central y la Ruta de la Seda hasta China, donde se implantaron comunidades nestorianas a partir del siglo VII. El momento de mayor esplendor de la Iglesia nestoriana se produce en el siglo XIII, con más de dos centenares de diócesis en todo Oriente. La invasión mongola del califato abasí (1258) puso en el poder en Mesopotamia a una nueva elite en la que había numerosos cristianos, aunque nunca el nestorianismo llegó a ser religión oficial, puesto que en 1292 el soberano mongol se hizo musulmán y comenzó la decadencia nestoriana, en la que fue crucial la invasión de Tamerlán (1370-1405) y la pérdida de las Iglesias de China y Asia Central.

La Iglesia siria occidental o jacobita, aunque auspiciada en las luchas teológicas entre monofisitas y procalcedonios de los decenios posteriores al concilio, no se consolidó de modo independiente más que hasta que a instancias de la emperatriz Teodora fue nombrado obispo en el 543 Jacobo Barades («el harapiento»), que con una eficacia extraordinaria se dedicó el resto de su vida a consolidar en los límites del imperio bizantino la Iglesia que lleva su nombre. Los jacobitas, perseguidos por los bizantinos aceptaron a los árabes como libertadores y fueron un pilar importante en el desarrollo literario y filosófico del cambio de milenio en Siria. La invasión de los mongoles y de Tamerlán fue catastrófica y el mayor desarrollo numérico se produjo con la conversión de nestorianos malabares en el siglo XVII; a partir del siglo XIX importantes contingentes de jacobitas emigraron a Estados Unidos.

La Iglesia armenia cuenta en la actualidad con algo más de 2,5 millones de fieles y extrae su fuerza y persistencia en la identificación con el pueblo armenio, que desde 1991 cuenta con un estado propio. Fundada por san Gregorio el iluminador a finales del siglo III, presentaba una clara consolidación en el siglo V con una liturgia en lengua armenia (y con una escritura propia); en el sínodo de Dvin (551) se optó por el monofisismo. Las persecuciones a las que se sometió al pueblo armenio en diversas épocas llevaron a una dispersión incluso de la autoridad rectora de la Iglesia (el *katholikós*). En la actualidad el monasterio de Ecmiadzin es el núcleo de una Iglesia nacional que posee un patrimonio artístico y cultural notable.

La Iglesia copta surge de modo independiente tras la negativa del obispo de Alejandría (uno de los cinco patriarcas) a aceptar las conclusiones del concilio de Calcedonia, tanto en su aspecto cristológico de condena del monofisismo (que había defendido el prestigioso Cirilo de Alejandría) como en el de la prelación de la sede de Constantinopla sobre el resto de las orientales. Se produjo un siglo caótico tras Calcedonia en el que los obispos monofisitas y antimonofisitas se suce-

dían y en el que el clero estaba dividido. En 542 se consolidó la Iglesia copta (quiere decir egipcia) de modo autónomo y el poder bizantino actuó contra ella de un modo tal que los coptos terminaron apoyando a los musulmanes árabes en su control del país en 640. La Iglesia copta quedó separada del resto de las Iglesias cristianas y actuó de modo independiente hasta la actualidad, con un jefe espiritual que toma el nombre de papa y del que dependen más de 6 millones de fieles (aunque las estadísticas oficiales egipcias reconocen solamente algo más de la mitad). El fundamentalismo islámico ha tomado puntualmente a los coptos (regidos por una minoría próspera y culta) como blanco de sus ataques y reciben esporádicamente del gobierno egipcio un trato vejatorio.

La Iglesia etíope, que cuenta en la actualidad con más de 30 millones de fieles, fue fundada hacia mediados del siglo IV por monjes sirios, la evangelización rural se desarrolló varios siglos más tarde y su éxito relativo dependió de factores diversos, muy especialmente de la islamización del Sudán y de parte de los territorios etíopes. Hasta 1959 el jefe supremo de la Iglesia etíope, el *abuna*, era un copto egipcio, pero a partir de esa fecha la Iglesia es plenamente independiente. Posee una particular liturgia en la que se aceptan libros que se excluyeron en el canon cristiano común, el monacato continúa siendo importante y se tienen en cuenta prácticas judías como la circuncisión y la abstención de ciertos alimentos, así como prácticas de las religiones africanas ancestrales.

Respecto de la Iglesia ortodoxa, el concilio de Calcedonia (en su canon 28) marca en cierto sentido su comienzo, aunque la ruptura no se confirme hasta el 1054 y el concilio de Florencia de 1439-1442 esté a punto de resolver definitivamente la división. El emperador Justiniano (527-565), por medio de su capacidad legislativa plasmada en el código legal que promulgó, consolidó el sistema pentárquico (con cinco sedes, dos preeminentes, Roma y Constantinopla, y tres secundarias, Alejandría, Antioquía y Jerusalén) y el credo dirimido en los cuatro primeros concilios que renegaba del monofisismo. Esta posición de rechazo oficial al monofisismo llevó al surgimiento de las Iglesias precalcedonias copta y siria, que se consolidan tras el control musulmán de Oriente Medio y África; en esos territorios los cristianos se dividen entre monofisitas y seguidores del modelo constantinopolitano (los melquitas) cada vez más bizantino (religión y política están profundamente imbricadas). A partir del siglo IX se produce la penetración del cristianismo en los territorios eslavos, y el celo misionero de monjes como Cirilo y Metodio, al dotar de traducciones de los evangelios al eslavo, multiplica la capacidad de impacto, que tiene su

punto culminante en la conversión en 988 del príncipe Vladimir de Kiev y en 989 de su pueblo, que abrió un territorio extenso al cristianismo bizantino. El monacato ruso, que tenía profundas relaciones con el que se desarrollaba en la península del monte Athos (Grecia) desde 961, ahondó en una serie de técnicas de oración y contemplación que forman uno de los pilares básicos del misticismo cristiano.

La toma de Constantinopla por los turcos (musulmanes) en 1453 desvincula a la Iglesia ortodoxa del poder político bizantino pero la sume en una profunda crisis que coincide, además, con el sometimiento de los rusos a la tutela tártara (desde 1241 a 1480). La política de persecuciones que llevan a cabo los soberanos turcos debilita profundamente a la Iglesia ortodoxa especialmente en Grecia y las conversiones al islam terminan consolidando en los Balcanes un territorio multirreligioso y profundamente conflictivo cuyas consecuencias perduran incluso hasta el presente (por ejemplo en las guerras de Bosnia o Kosovo). La Iglesia rusa se encontró finalmente en 1480 libre para desarrollarse y convertida en una seña de identidad más del estado ruso frente a sus vecinos meridionales (musulmanes) y occidentales (católicos). En 1589 el obispo de Moscú tomó el título de patriarca, planteando así su papel preeminente tanto entre las Iglesias eslavas como en todo el mundo ortodoxo: surgió la idea de que Moscú era la tercera Roma (como Constantinopla era la segunda), y que la cristiandad tenía tres pilares y tres patriarcas, el romano, el constantinopolitano y el moscovita.

La disolución del imperio otomano y el consiguiente final de la presión musulmana conllevan la reestructuración de la Iglesia ortodoxa en Grecia y los Balcanes, que tiende a organizarse adaptando los territorios sometidos a un patriarca a los límites territoriales de las naciones modernas: son las Iglesias autocéfalas, que surgen de los *disjecta membra* del patriarcado de Constantinopla. La principal es la Iglesia de Rusia, que está en plena efervescencia en el último decenio tras la descomposición del régimen comunista y que si bien no ha recuperado los 100 millones de fieles con los que contaba en 1917 su progresión en los últimos años parece considerable. La independencia de Georgia en 1991 ha convertido al patriarca-*katholikós* de Tiblisi en el jefe de una Iglesia nacional. Otro tanto ha ocurrido en Serbia con el patriarca de Belgrado. Las Iglesias de Grecia (con sede en Atenas), Rumanía (con sede en Bucarest), Bulgaria (con sede en Sofía) y Chipre (con sede en Nicosia) también poseen el estatuto de autocefalia.

Los ortodoxos se encuentran diseminados por muchos otros lugares del mundo en los que son minoritarios, pero se organizan con una

estructura eclesial semejante (Polonia, Albania, Finlandia, China, Japón, incluso hay una destacable implantación en Uganda, Zaire y Ghana). Los ortodoxos en Estados Unidos, generalmente emigrados rusos tras la revolución de 1917, poseen una Iglesia autocéfala desde 1970.

5.6.6. EL CATOLICISMO: CAMBIOS Y CONFLICTOS

Sintetizar la historia del catolicismo resulta extremadamente complejo, puesto que el volumen de datos a manejar es muy importante y en muchos casos se incide en problemáticas que resultan demasiado cercanas (para un español) para que se tenga de ellas la suficiente perspectiva en el análisis. España ha dejado de ser un estado de religión oficial católica solo desde hace un cuarto de siglo y la ideología religiosa imperante durante la época franquista (el nacional-catolicismo) ha marcado a generaciones de españoles, incapaces de analizar el cristianismo romano con el mínimo grado de ecuanimidad (de hecho, a pesar de tibiezas y desafecciones un porcentaje superior al 90% de los españoles sigue siendo católico practicante o sociológico-cultural). Por tanto, incluso la más neutra de las exposiciones puede herir sensibilidades y provocar rechazos, y el esbozar los claroscuros del catolicismo puede ser sesgadamente interpretado como un intento detractor.

El catolicismo es actualmente el grupo religioso con un mayor número de fieles a nivel mundial (con más de 1.000 millones), seguido de cerca por el islam sunita, que supera los 900 millones. En todos los países del mundo hay implantación del catolicismo, destacando por su dinamismo los países sudamericanos (y africanos), donde el crecimiento numérico, las controversias teológicas pero también los retos de los cristianismos independientes y evangélicos avivan una religión en plena mutación.

El catolicismo comienza su andadura independiente el año 1054, durante el mandato de un papa, León IX (1049-1054) que se destacó por su celo en definir el *primatus Petri* (la preeminencia papal) e institucionalizar una estructura eclesial nueva (basada en el colegio cardenalicio) e independiente de las injerencias de los poderes seculares. Sus sucesores desarrollaran en años sucesivos estos cambios: en 1059 se decide que la elección papal la realizará el colegio cardenalicio y en 1075 que solamente el papa podrá nombrar obispos, lo que pondrá en marcha la lucha de las investiduras (entre el papado y las autoridades, especialmente el sacro imperio germánico, por determinar quién tiene la potestad del nombramiento de cargos religiosos). En este contexto de afirmación del poder papal surge una medida que

determinará una característica identificadora del catolicismo, el celibato obligatorio sacerdotal. A partir de León XI y Gregorio VII (1073-1085) y hasta Inocencio II (1130-1143) el matrimonio de los eclesiásticos pasa de ser causa de la pérdida del estado sacerdotal a resultar nulo de pleno derecho (en 1139 en el concilio de Letrán). El papa, liberado de la necesidad de consensuar con los patriarcas orientales sus decisiones, se estima capacitado para soslayar el precedente del matrimonio de san Pedro y toda una práctica eclesial milenaria e imponer una nueva forma de entender el ministerio sacerdotal.

La Iglesia en estas fechas (con Gregorio VII, que actuaba en realidad casi como un monarca secular y sus sucesores) se embarcó en la empresa bélica de luchar contra los denominados infieles y rescatar Jerusalén y la Tierra Santa (Palestina) del control musulmán. Las cruzadas, que comienzan en 1096 y se extienden durante casi 200 años (hasta el 1291), son intentos sucesivos de consolidar bastiones católicos en el Oriente Medio que se saldarán en un fracaso, aunque dinamizarán la vida cultural y religiosa y determinarán el surgimiento de órdenes de caballería como los templarios (fundados en 1120, disueltos en 1312, exterminados en Francia en 1314), los caballeros de Malta (fundados en 1113, trasladados a Malta —y adaptado su nombre— en el siglo XVIII) o los caballeros teutones (fundados en 1190, fundamentales en la germanización de Prusia). La internacionalización que resultó de las cruzadas y el desarrollo cultural e intelectual que provocaron (al que hay que añadir el impacto de la cultura andalusí en el pensamiento cristiano por medio de la escuela de traductores de Toledo, a partir de 1130) llevaron a una serie de cambios en la cultura medieval occidental con el redescubrimiento de las obras de la antigüedad clásica y del legado árabe y judío, que modificaron los modos de pensar de muchos intelectuales eclesiásticos.

Otro frente del catolicismo tardomedieval fue el enfrentamiento papal contra movimientos religiosos que planteaban modos diferentes de entender el dogma, la práctica y la teología (y que en algunos casos se enfrentaban directamente al statu quo al negarse a pagar el diezmo eclesiástico o a aceptar la obediencia). Se les adjudicó la denominación peyorativa de herejes y fueron numerosos (cátaros, valdenses, lolardos, husitas), canalizando el descontento social y sirviendo para identificar territorios particularizados.

Uno de los grupos más significativos fue el de los cátaros, que surgieron en el siglo XII en Renania y norte de Italia pero sobre todo en el sur de Francia y que canalizaron el descontento contra la corrupción de la institución eclesiástica (que por las mismas fechas había comenzado de todos modos una reforma interna). Defensores

de una forma de vida rigorista y de renuncia al mundo, por influencia del bogomilismo (movimiento que se consolidó en los Balcanes a partir del siglo X y que entroncaba con el maniqueísmo y con grupos gnósticos) optaron por un sistema dualista de explicación del mundo en el que el principio del mal (que se correspondía, según ellos, con el Dios del Antiguo Testamento o con la mayoría de la Iglesia de su tiempo) luchaba contra el principio del bien (al que servían los cátaros). Su rechazo a la Iglesia católica les llevó a organizar una estructura cultual paralela con obispos y ritos propios (como el *consolamentum*, suerte de bautismo que marcaba la plena asunción del modo de vida cátaro y que obligaba a una existencia de ascetismo). El papado, incapaz de controlar el catarismo del sur de Francia con los medios habituales (presión o aumento de la predicación de las órdenes mendicantes), lanza una cruzada contra los albigenses (cátaros del Languedoc francés) desde 1209 a 1229 que termina con la derrota de su protector, el conde de Toulouse (se entremezclaban, pues, los problemas religiosos junto con los enfrentamientos nobiliarios y de índole política en este conflicto). Para el definitivo exterminio de los cátaros el papado en 1231 creará la institución de la inquisición, gestionada principalmente por órdenes mendicantes (especialmente los dominicos), que a partir de 1252 pudo emplear la tortura en las investigaciones. El castigo de los heréticos más peligrosos (la pena de muerte) se encomendaba a las autoridades (el brazo secular), aunque la sentencia la marcaban los inquisidores. El papado consolidó de este modo un instrumento de coerción de primer orden en la lucha doctrinal contra lo que estimaba desviaciones de la fe y el dogma.

La reforma del catolicismo se manifestó también en el desarrollo de órdenes mendicantes, de las que un ejemplo muy interesante lo ofrecen los franciscanos. Fundados por san Francisco de Asís (1181-1226), se basan en la completa renuncia a los bienes materiales, tanto de modo personal como de modo colectivo (de estos últimos no habían renegado las órdenes monásticas), actitud que les llevaba a vivir de la mendicidad. La ejemplaridad de las actuaciones de los monjes mendigos, muy populares, sirvió para atraer a los grupos desfavorecidos a un catolicismo que se presentaba irremediablemente como dicotómico: la pobreza y el desprendimiento del mundo convivían con el comportamiento de una jerarquía muy entroncada en los grupos feudales dirigentes, y que defendía modos de pensamiento y de actuación acordes con su procedencia. La tendencia de los papas a actuar como si de soberanos seculares se tratara llega a su grado máximo con Bonifacio VIII (1294-1303), que proclama en 1302 la supremacía del pontífice sobre los monarcas temporales y se enfrenta al rey de Francia. El

conflicto se resuelve con la captura del papa y el traslado a Aviñón (sur de Francia) de la sede pontifical en 1309. Hasta el año 1377 no volverá a Roma la Santa Sede y durante los setenta años de Aviñón el lujo clerical se multiplicará y se convertirán en prácticas comunes el perdón de los pecados a cambio de dinero (las indulgencias) y otros métodos diversos de enriquecimiento. La situación se vuelve aún más confusa en 1378 con la elección de dos papas (el llamado «gran cisma»), llegando a partir de 1409 a haber incluso tres al mismo tiempo. La situación se resolvió al aumentar el poder conciliar frente al papal y al consensuar en 1417 la elección de Martín V (1417-1431). Esta fórmula conciliar de gobierno de la Iglesia, que permitía moderar el poder papal y minimizar los enfrentamientos con los reyes (especialmente de Francia) y los emperadores alemanes, fue finalmente (1459) declarada herética por el papa Pío II (1458-1464), cercenándose uno de los instrumentos de expresión de las diferentes sensibilidades católicas. Esta situación profundamente confusa y su resolución por medio del mantenimiento de un poder papal sin posibilidad de réplica marcan el origen de la ruptura del catolicismo, que se producirá con Lutero en 1519.

5.6.7. EL CATOLICISMO: LA CONFIGURACIÓN DE UNA RELIGIÓN MUNDIAL

La segunda mitad del siglo XV está marcada por un hecho de consecuencias imprevistas para la expansión del catolicismo, que es la apertura de vías marítimas occidentales que llevan al desembarco castellano en América. Las nuevas tierras con las que portugueses y castellanos tomaron contacto (en su búsqueda de rutas hacia Oriente alternativas a las inutilizadas con la caída de Constantinopla bajo el control turco) no tenían soberano católico definido. La doctrina de la teocracia, que planteaba que el gobierno del mundo correspondía en última instancia a Dios, siendo su intermediario el papa, y que aceptaron los monarcas castellanos y portugueses, hacía del pontífice el único dotado de legitimidad para conceder (por medio de bulas) la soberanía sobre territorios hasta ese momento desconocidos. Aunque en teoría se aceptaba la voluntad papal, en la práctica los pactos políticos (como el de Tordesillas) poseían una validez mayor y el papado se limitaba *de facto* a desempeñar una misión arbitral.

Estas decisiones papales que favorecían a las potencias ibéricas fueron mal vistas por otros soberanos y, sin que sea determinante, pudo influir en la decisión inglesa de independizarse de Roma el inte-

rés por liberarse también de su jurisdicción en materia de nuevas tierras. Los nuevos territorios en América (y algunos de Asia como Filipinas) al cabo de unas pocas generaciones se convirtieron en bastiones de un catolicismo que poseía sus particularidades (como la impregnación de indigenismo) y un fuerte dinamismo (que aún mantiene en la actualidad). El otro gran momento en la expansión del catolicismo se produjo en la época del colonialismo con la cristianización de las poblaciones sometidas a potencias católicas (especialmente el enorme imperio colonial francés, que junto con el portugués son responsables del perdurable impacto católico en el África subsahariana).

La Reforma, que llevó a la separación de los territorios del norte de Europa e Inglaterra del catolicismo, provocó una reacción en los territorios fieles al papa que se denomina Contrarreforma. Dos hitos básicos en este proceso son la fundación de la Compañía de Jesús y el concilio de Trento. En 1534 san Ignacio de Loyola fundó la *Societas Iesu*, con un sistema de obediencia a los superiores y de disciplina calcado del militar. Los jesuitas e sometieron al papa (voto de obediencia papal), al que sirvieron como cuerpo de elite que actuó en los países católicos y los territorios misionales (América y Asia en particular) defendiendo sus intereses. El riguroso sistema de selección que emplearon los convirtió en una elite intelectual a la que se encargó la educación de la alta nobleza católica. La lucha contra la Reforma se realizó, por tanto, no solamente por las armas sino por medio de un estricto control de la cultura y el pensamiento de los futuros gobernantes. Por su parte el concilio de Trento (1545-1563), tras años de debates y problemas, revisó la doctrina católica minuciosamente, reorganizando el dogma y el sacerdocio, determinando el papel de la Biblia en la formación del creyente (la Iglesia se consolida como la intermediaria necesaria en la interpretación de las Sagradas Escrituras) y discriminando las lecturas prohibidas (con la institución del Índice de libros prohibidos).

La Contrarreforma, si bien no alcanzó el objetivo de conseguir recuperar los territorios protestantes, consiguió consolidar el catolicismo e impedir que continuase el avance de la Reforma. Se logró este objetivo mediante el empleo tanto de métodos violentos (como las guerras de religión o la inquisición), como de presión y control ideológicos, configurando una religión monolítica y vertebrada de modo estrictamente piramidal, pero en la que cupo el florecimiento notable de la mística y del arte sagrado.

El absolutismo marcó el comienzo de la quiebra del catolicismo como modelo global de explicación del mundo. Los monarcas católicos en el siglo XVIII se estimaron soberanos de derecho divino, sin que

su voluntad hubiera de someterse a la menor tutela. La influencia de la Santa Sede podía ser entendida como injerencia y en algunos casos se procedió a la expulsión de los jesuitas, a los que se estimaba demasiado adictos a Roma (por ejemplo, en 1767 son expulsados de América donde desarrollaban un sistema alternativo de organización social, las reducciones, de las que las del Paraguay fueron famosas). La Ilustración marcó el comienzo de la crítica al papado y la Iglesia, a los que se comenzaba a estimar como rémoras que impedían el desarrollo (por ejemplo económico, a causa de las propiedades eclesiásticas, que se decían mal gestionadas). Los librepensadores, por su parte, sometieron a la institución eclesial (y en general a la religión) a una crítica que ponía en entredicho la legitimidad de su utilidad e incluso de su misma existencia. Esta crítica llevará durante la Revolución francesa no solo a la desposesión de los bienes del clero (como ya habían hecho los países reformados) sino a intentos de descristianización radical (que no prosperaron). El impacto de la modernidad, el desarrollo de la ciencia y la consolidación de la sociedad industrial potenciaron el surgimiento de una crítica radical al catolicismo que tuvo en Francia su bastión más destacado, aunque no prosperó en igual medida en Italia o España. Frente a la crítica liberal el papado reaccionó de un modo que ejemplifica el concilio Vaticano I (1869-1870) al tomar casi como decisión única la constitución *Pastor aeternus,* que aumentaba el poder del papa hasta el extremo de plantear la infalibilidad pontificia en ciertas cuestiones. El cambio radical se produjo casi un siglo después con el concilio Vaticano II (1962-1965) y la renovación general de la Iglesia católica tanto desde el punto de vista litúrgico (con el empleo de las lenguas vernáculas en los oficios) como doctrinal (por ejemplo con la apertura a otras Iglesias cristianas y otras religiones).

La modernidad, con la consolidación de las sociedades laicas, despojó al catolicismo de su categoría de religión oficial en muchos países, creando un nuevo modelo de fe basado, sobre todo en Occidente, en grupos muy extensos de fieles que, aun conservando una vinculación ideológica (aunque vaga) con el catolicismo (lo que podríamos denominar católicos culturales o sociológicos), desarrollan una práctica religiosa muy esporádica o incluso nula (o limitada exclusivamente a los ritos bautismal, funerario y en menor medida matrimonial). Ahondando más en este análisis, en la actualidad el cristianismo parece presentar varias corrientes de opinión contrapuestas. La opción conservadora la defiende buena parte de la alta jerarquía y consiste en mantener la validez de los dogmas y sobre todo de los usos morales tradicionales (en particular en lo que atañe a la moral sexual). Ha sido especialmente mal interpretada la actitud conservadora respecto de la

utilización de métodos anticonceptivos, que la opinión pública suele estimar incompatible tanto con la necesaria adecuación a un mundo superpoblado como con la libertad personal.

Esta postura, que se ancla en modos de pensamiento de la sociedad tradicional, está representada de manera ejemplar por el *Opus Dei*, organización católica que posee un dinamismo notable en la actualidad. Fundada oficialmente en 1928 por J. M. Escrivá de Balaguer (1902-1975) y regida tras su muerte por A. del Portillo (1914-1994) y en la actualidad por J. Echevarría (nacido en 1932), sus estatutos fueron modificados en diversas ocasiones hasta convertirla en prelatura personal en 1983. Se caracteriza por permitir desarrollar una vida monacal o semi-monacal sin renunciar a las actividades profesionales (estimadas como medio de desarrollo espiritual). Cuenta en la actualidad con unos 100.000 miembros que suelen poseer un nivel de capacitación profesional que los convierte en la elite de los países en los que habitan (especialmente en Sudamérica). Son un grupo de presión importante en las tomas de decisión de la jerarquía católica, aunque su influencia tiende quizá a sobrevalorarse.

Frente al catolicismo conservador se erige un catolicismo crítico cuya característica principal es la falta de estructuración. No se le puede denominar liberal, puesto que existen sensibilidades muy encontradas en su seno que van desde la crítica a la moral sexual de la Iglesia (como la que formula, por ejemplo, Uta Ranke-Heinemann) hasta a un intento por superar el marco diferenciador de lo católico con la finalidad de consolidar un ecumenismo interreligioso (como hace, por ejemplo, Hans Küng), a la consolidación de un modelo de catolicismo acorde con el marxismo o con los movimientos alternativos (como hacen algunos teólogos de la liberación, siendo muy significativa la trayectoria de Leonardo Boff) o a modelos alternativos que extraen de diversas culturas y religiones ejemplos para ahondar el compromiso (como Anthony de Mello o Raimon Panikkar). Un grupo importante de críticos surge del mismo seno del sacerdocio, y son los eclesiásticos que han optado por el matrimonio y han sido apartados de su labor pastoral por la jerarquía o han renunciado a ella. Otro de los retos ante el deterioro de las vocaciones sacerdotales es la ordenación de mujeres que algunos reclaman pero que resulta muy conflictiva. Frente al judaísmo, que se ha escindido desde el punto de vista organizativo en comunidades específicas dependiendo de la orientación de los fieles (ortodoxos, conservadores, liberales), en el catolicismo el papel histórico del papado y las instituciones de control que detenta imposibilitan esa vía, de tal modo que depende en gran medida de la ideología personal del pontífice y de sus asesores la mayor o

menor permisividad respecto a las tendencias críticas y «liberales» (los casos recientes son Juan XXIII y Juan Pablo II). De todos modos el catolicismo tiene a su disposición un instrumento de transformación notable, que es el concilio, en el que es posible replantear las posiciones de un modo que puede resultar asombroso (como lo fue el concilio Vaticano II); el papel de la historia en el catolicismo es notable, al no defender una lectura literalista, y al dotar a la tradición de un papel importante posee los mecanismos para adaptarse al cambio (la tradición se construyó por medio de la adaptación a situaciones cambiantes), aunque también en su seno conviven mecanismos de control ideológico (como la Congregación para la Doctrina de la Fe) que consolidan posiciones inmovilistas, autoritarias o integristas.

5.6.8. LA REFORMA Y LOS GRANDES GRUPOS PROTESTANTES (LUTERANOS, CALVINISTAS, ANGLICANOS, BAUTISTAS, METODISTAS)

Las contradicciones del catolicismo (lujo frente a pobreza, corrupción, fracaso del sistema conciliar, voluntad de preeminencia pontifical sobre reyes y emperadores) y el interés de muchos monarcas alemanes (y posteriormente de los ingleses) por librarse de la tutela papal llevaron a que los movimientos de Reforma del siglo XVI, inspirados por Martín Lutero (1483-1546), tuviesen más éxito que los intentos reformistas de cátaros, valdenses o husitas de siglos anteriores.

Las bases doctrinales de la Reforma son principalmente dos: la primera es el denominado «principio formal» que se resume en el lema *sola Scriptura* («solo la Escritura»). Se le da valor exclusivamente a la Biblia, único lugar en el que se transmite la revelación de Dios, y a la que se somete a una depuración que lleva a renunciar a una serie de libros del Antiguo Testamento que los protestantes denominan «apócrifos» (adoptan la *Tanak* judía). De este modo se negaba la tradición, que tenía un fuerte peso tanto entre católicos como ortodoxos; ni los concilios, ni los escritos de los padres de la Iglesia, ni por supuesto las bulas papales poseían la menor legitimidad si expresaban puntos de vista diferentes a los evangélicos y bíblicos. El segundo principio, denominado «sustancial» se resume en el lema *sola gratia* («solo la gracia»), solo el don de Dios que es la gracia abre el camino de la salvación, y la intercesión de la Iglesia (por medio de la confesión y el perdón de los pecados o de las indulgencias) es inútil. Se trataba de una crítica radical a las bases doctrinales y de poder de la Iglesia católica, ya que negaba la mayoría de los sacramentos (salvo los evangélicos bautismo y eucaristía) y toda la doctrina que instituía el poder papal, el celibato sacerdotal o la cristología y mariología conciliar. El éxito de la

Reforma conllevó decenios de encarnizadas guerras en toda Europa para propiciar o impedir su avance; al no haberse establecido un dogma único cupieron diversos modos de entender el protestantismo, desde el radicalismo anabaptista, el rigorismo calvinista y muchas otras muy diversas posibilidades que cuajaron en los siglos posteriores.

Una característica de la Reforma es que generará un gran número de Iglesias y denominaciones diferentes, ya que primará generalmente la comunidad frente a la jerarquía.

Las Iglesias luteranas parten de la predicación de Lutero, que el 31 de octubre de 1517 proclamó sus 95 tesis que negaban la validez de las indulgencias papales. Excomulgado en 1520, rompe definitivamente con la Iglesia romana al plantear sistemáticamente sus ideas y hacer un llamamiento a los soberanos alemanes. En los años siguientes Lutero realiza una traducción de la Biblia al alemán que marca el acceso de cualquier fiel (y no necesariamente los letrados latinizados) al mensaje bíblico. Tras años de conflictos el luteranismo se terminó imponiendo en Alemania como una doctrina de sostén de la aristocracia (ejemplificado en el aplastamiento de las sublevaciones campesinas amparadas en el radicalismo reformista, contra el que Lutero se enfrentó con firmeza) y de los monarcas instituidos como soberanos autónomos, libres de la sujeción papal (e imperial). La puesta a la venta de los bienes de las órdenes monásticas consolidó también a un grupo de favorecidos, defensores a ultranza del protestantismo. El luteranismo ha tenido una implantación principalmente europea (Alemania y los países nórdicos) que aún en la actualidad concentra casi las dos terceras partes de los luteranos. Estados Unidos es, tras Alemania, el país con mayor implantación y destacan también fuera de Europa Indonesia o Tanzania.

Las Iglesias calvinistas, denominadas también reformadas y presbiterianas, surgen en la segunda generación de la Reforma y tras la predicación rigorista del francés Juan Calvino (1509-1564) en Suiza. La Reforma suiza, muy combativa desde sus orígenes, había sido liderada hasta su muerte en 1531 por Ulrico Zwinglio, que llegó a organizar un ejército anticatólico. Calvino, en 1536, llegó a Ginebra tras haber sistematizado en un libro publicado en Basilea sus ideas respecto de la predestinación (se salva el que ajusta su vida al Evangelio). Intentó materializar el rigorismo que entraña la vida evangélica en la comunidad ginebrina, que se convirtió a partir de mediados de siglo en el modelo de ciudad reformada regida por las leyes de Dios, que para Calvino son superiores a las de los hombres (lo que determina la legitimidad del enfrentamiento contra los monarcas punto que coincidía con los intereses de la burguesía ginebrina). El rigorismo y puritanismo calvinista, sin llegar a asentarse en territorios tan extensos como

el luteranismo, consiguió establecerse en Suiza en los Países Bajos, en Francia (donde sufrieron terribles persecuciones) y en Escocia (gracias a John Knox, 1513-1572). Las persecuciones que sufrieron los calvinistas y la inestabilidad de su posición respecto de los poderes políticos les llevaron a emigrar desde época temprana a América, donde la impronta calvinista en la mentalidad norteamericana es notable. En la actualidad el número mayor de calvinistas se concentra en Estados Unidos y hay un número notable en Holanda, África del Sur, Canadá, Gran Bretaña e Indonesia. El desarrollo asiático (como en el caso del luteranismo) y el africano (donde radica el mayor número de fieles en la actualidad) se produce como consecuencia de la expansión colonial, pero en los últimos años se tiende en estas zonas, en todas las denominaciones de origen europeo, a su progresiva sustitución por cristianismos africanos independientes.

La Iglesia anglicana surgirá por voluntad del rey Enrique VIII (1509-1547), que supo aunar intereses personales (conseguir un divorcio de Catalina de Aragón, con la que, al no tener hijos, peligraba la sucesión dinástica) con el sentir antipapista de la burguesía y de gran parte del alto clero inglés. En 1531 las asambleas del clero reconocen la autoridad suprema religiosa del rey, que se divorcia y es excomulgado por el papa. La declaración oficial de creación la realiza el parlamento en estos términos:

> Aunque su majestad el rey justa y rectamente es y debe ser el jefe supremo de la Iglesia de Inglaterra, y como tal ha sido reconocido por el clero del reino en sus asambleas, no obstante, para corroborarlo y confirmarlo, para aumento de la virtud de la religión cristiana en este reino de Inglaterra y para extirpar todos los errores, herejías y otras irregularidades y abusos que hasta ahora se han cometido en el mismo, por la autoridad de este parlamento ordenamos que el rey (y sus sucesores) [...] sea tenido, aceptado y reputado como el único jefe supremo en la tierra de la Iglesia de Inglaterra, llamada Iglesia anglicana (*Acta de supremacía*, 3 de noviembre de 1534).

La adopción de una primera liturgia protestante (de tipo luterano) se realiza unos años después gracias a Thomas Cranmer (1489-1556), que en 1547 pasa a ser primado de Inglaterra y arzobispo de Canterbury. La conversión definitiva del anglicanismo en un cristianismo reformado (de corte calvinista), aunque con ciertas características litúrgicas del catolicismo, se produjo en 1563 en un contexto de persecuciones anticatólicas (que respondían a las persecuciones antiprotestantes de la época de la reina María Tudor —1553-1558—). Consolidado como una opción en cierto modo intermedia, el anglicanismo

tuvo un destacado desarrollo coincidente con la expansión del imperio británico (la religión era una más de las piezas en el engranaje de la soberanía). En la actualidad y coincidiendo con el antiguo territorio imperial se constata una implantación anglicana notable en África (aunque con una fuerte tendencia a la mutación hacia las Iglesias nativas africanas) y cuenta con algo más 25 millones de cultores potenciales en Gran Bretaña, donde destaca el fenómeno de la bajísima práctica religiosa. La apertura del sacerdocio a la mujer, el ecumenismo y el liberalismo (especialmente en cuestiones de índole moral) hacen del anglicanismo un cristianismo especialmente tolerante.

Las Iglesias bautistas (o baptistas) tienen fuertes concomitancias doctrinales con los grupos anabaptistas, aunque los lazos de filiación directa no son probadamente rastreables. Tienen como dogma característico el bautismo de los adultos por expresa voluntad (confesión de la fe), rechazando por tanto el bautismo infantil. Surgieron en Inglaterra y luego Holanda en el siglo XVII y la emigración a los Estados Unidos fue temprana. Las Iglesias bautistas, aunque independientes entre sí, están cohesionadas desde 1905 gracias a la fundación de la Alianza bautista mundial, que reúne a más de 140.000 Iglesias y un número cercano a 45 millones de fieles (de los que más de los dos tercios viven en los Estados Unidos, formando el grupo protestante principal).

Las Iglesias metodistas surgen en Inglaterra como consecuencia de la predicación de John Wesley (1703-1791). Se caracterizan no tanto por las innovaciones doctrinales (como los bautistas defienden que la confesión de la fe ha de hacerse con pleno uso de razón) cuanto por el hecho de insistir en la conversión súbita (santificación hecha por obra de Dios) y en la piedad (pietismo que entronca con los hermanos moravos, que a su vez se decían sucesores de los valdenses). Se trata de una Iglesia especialmente abierta a los arrepentidos y a los desheredados, que por estar más cerca de la forma de vida evangélica eran capaces de escuchar la voz de la conversión y gracias a una vida intachable formar parte de la vanguardia de los creyentes, que destacaba frente a las elites de fe tibia. La predicación de Wesley caló en las multitudes ya en vida del fundador y en la actualidad el metodismo es el cuarto grupo protestante más numeroso y se engloban en el Consejo Metodista Mundial.

5.6.9. LAS IGLESIAS CRISTIANAS INDEPENDIENTES

Las Iglesias cristianas independientes se caracterizan por no aceptar la sujeción doctrinal o jurisdiccional a ninguno de los tres cristianismos mayoritarios (catolicismo, protestantismo, ortodoxia), lo que les per-

mite un grado de innovación muy notable que en algunos casos hace que su mensaje, por ejemplo para un católico, pueda llegar a resultar irreconocible como cristiano.

Algunas Iglesias cristianas independientes (por ejemplo los cuáqueros o los menonitas) resultan difíciles de diferenciar de grupos protestantes particularizados como los bautistas o los metodistas, ya que ni la fecha de surgimiento del culto ni las características doctrinales ofrecen una guía segura para establecer criterios definitivos. Se ha optado para zanjar la ubicación de algunos grupos en su carácter minoritario (caso de cuáqueros o menonitas), reciente (caso de adventistas o Testigos de Jehová) o ya netamente contemporáneo.

Los menonitas (mennonitas) son los directos sucesores de los anabaptistas, que en el siglo XVI practicaban el bautismo de los adultos (solo pertenecían a la Iglesia los que voluntariamente decidían hacerlo, luego ya no cabía la existencia de una religión oficial) y en consecuencia defendían la radical división entre poder político y religión (negándose a servir en el ejército o la administración). Fueron brutalmente perseguidos tanto por protestantes (con Lutero a la cabeza, destaca el exterminio en Münster de los anabaptistas radicales, que habían creado un estado teocrático y violento) como por católicos (Carlos V en 1529 decreta su condena a muerte sin juicio previo). Los menonitas surgen de la predicación de Menno Simons (1496-1561), que defendía un anabaptismo pacifista y moderado que se consolidó en Flandes y en algunas zonas de Suiza y Alsacia. Sufrieron fuertes persecuciones en los siglos XVI-XVIII, que llevaron a una parte de la comunidad a emigrar a la Europa del Este y a América (en Estados Unidos el primer asentamiento permanente se fecha en 1683). En la actualidad son un grupo de difícil comparación, puesto que al bautizar solamente a adultos reducen sensiblemente el número de sus fieles reales. No debe de superar de todos modos el millón de cultores, siendo muy mayoritario el grupo estadounidense con casi 400.000 fieles e importante la implantación en Holanda (algo menos de 100.000 miembros). La práctica religiosa entre los menonitas es destacada (más del 80% acuden a los oficios) y en lo que respecta a la moral resultan extremadamente conservadores (contrarios, por ejemplo, a las relaciones sexuales prematrimoniales o al divorcio y la separación matrimonial). Tienen una estructura sacerdotal a tiempo parcial y los pastores son elegidos por la comunidad.

Otros dos grupos surgidos del anabaptismo son los amish y los hutteranos. Los primeros se distinguen de los menonitas por la renuncia al progreso (por ejemplo al uso de electricidad o los automóviles), mantienen los modos de vida (incluso la vestimenta) del siglo XVII y se

localizan en Estados Unidos y en algunas comunidades en Paraguay. Este rechazo a aspectos materiales de la modernidad es perfectamente congruente, ya que, como veremos, el desarrollo industrial y la cosmovisión en la que se sustenta son la causa de la agonía de las religiones tradicionales. Los hutteranos son anabaptistas radicales que renuncian a la propiedad privada como premisa para poder desarrollar una vida evangélica, fueron perseguidos y se desplazaron progresivamente hacia la Europa oriental (Ucrania) hasta que en el último cuarto del siglo XIX llegaron a los Estados Unidos, en la actualidad, como los amish, son grupos muy minoritarios.

La Sociedad religiosa de los amigos, cuyos adeptos son conocidos por el apelativo despectivo de cuáqueros («los temblones», del verbo inglés *to quake,* por los signos externos del éxtasis que se producían entre los fieles durante las ceremonias religiosas) fue creada como resultado de la predicación del inglés George Fox (1624-1691). Defendía una experimentación personal e íntima de la divinidad que superaba lo expresado en cualquier doctrina o texto religioso. Religión ante todo personal, no se plasma en un sistema eclesiástico ni ritual sino en el éxtasis. El culto común es silencioso (aunque roto por cualquiera que sienta la inspiración para predicar) y la actitud más característica ha sido el pacifismo y la negativa a emplear la violencia. Las persecuciones que se desarrollaron en Inglaterra llevaron a algunos grupos a emigrar a América. Por ejemplo William Penn y sus seguidores se instalaron en 1680 en un territorio al que bautizaron como Pennsylvania donde crearon un sistema político de extremada tolerancia y desarrollaron lazos de amistad con los indígenas, a los que daban un trato igualitario. En Estados Unidos el desarrollo del cuaquerismo se consolidó con el surgimiento a partir del siglo XIX de una estructura pastoral y con la inclusión de sermones en los actos religiosos (que se diferencian de las reuniones silenciosas tradicionales). Los cuáqueros en Estados Unidos rondan los 200.000 miembros y en Gran Bretaña los 25.000; el mayor desarrollo se produce en la actualidad en África (con más de 40.000 miembros), donde, por ejemplo en Kenia, hay comunidades activas.

Los miembros de la Sociedad unificada de los creyentes en la segunda venida de Cristo, conocidos por el nombre popular de *shakers* («los que se agitan»), surgieron en Inglaterra como escisión de los cuáqueros, liderados por la visionaria Ann Lee (1736-1784), y pasaron en 1774 a Estados Unidos. Predicaban un sistema de vida comunitario (sin propiedad privada) basado en el celibato estricto, en la igualdad entre hombres y mujeres, en una religiosidad extática (con inducción al trance por medio del canto y la danza) y en la certeza de

la pronta parusía. Sobre todo en la primera mitad del siglo XIX crearon una red de asentamientos muy prósperos que contaban cada uno entre 30 y 100 miembros de ambos sexos (aunque con actividades separadas) y que fueron tenidos como modélicos por reformadores y utopistas. El impacto de su forma de vida (la planificación de sus comunidades, la arquitectura y sus manufacturas) fue mayor que la relevancia de su número.

La Iglesia adventista del séptimo día surgió en Estados Unidos como consecuencia de las predicaciones apocalípticas de William Miller (1782-1849). A pesar de que el fin del mundo y la vuelta de Cristo no se produjeron como se esperaba en la década de 1840, gracias a Ellen White (1827-1915) se reorganizó y estructuró el movimiento en torno a la santificación del sábado (séptimo día), a la esperanza en la inminencia de la parusía (retorno triunfante de Cristo) y a la inmortalidad selectiva (solamente para los que elige Jesucristo por sus méritos). Desarrollan una política de caridad y de apoyo y capacitación que está teniendo un gran éxito en África y en Centro y Sudamérica, donde la Iglesia tiene un crecimiento exponencial.

El ambiente de confusión que se produjo en el seno del adventismo al no producirse el fin del mundo determinó el surgimiento de diferentes movimientos, siendo el más conocido el de la Torre de Vigía (Watchtower). Charles T. Russell (1852-1916) concentró en torno al movimiento de los Estudiantes de la Biblia a algunos de los desorientados y descontentos del adventismo en 1870 y desarrolló hasta su muerte una actividad propagandística notable y una exégesis bíblica rigurosa que le llevaron a buscar un mensaje cristiano que estimaba verdaderamente puro, negando la Trinidad y profetizando la venida de Cristo para 1914. Aunque no se produjo tal y como Russell parece que había previsto, este movimiento estima que tendrá lugar cuando la predicación haya alcanzado a todas las naciones, de ahí su afán proselitista, que le ha granjeado la enemistad de las Iglesias mayoritarias de los países en los que desarrolla su actividad misionera. A la muerte de Russell será Joseph F. Rutherford (1869-1942) quien reorganizará el movimiento y lo bautizará en 1931 como Testigos de Jehová, llevándolo a una expansión agresiva que han seguido sus posteriores rectores (N. H. Knorr y F. W. Franz). Defienden un cristianismo apocalíptico e insisten en que el fin del mundo está muy cercano (no se produjo en 1975 como se esperaba) y que solamente alcanzarán la completa gloria milenar unos pocos elegidos que hayan aceptado el verdadero compromiso con Jehová. El crecimiento de esta Iglesia independiente es muy notable, superando en la actualidad los seis millones de publicistas (15 millones de asistentes a conmemoraciones) con una

fuerte implantación en muy diversos países, destacando Estados Unidos (cerca de 980.000 adeptos plenamente comprometidos), Méjico y Brasil (cerca de 550.000 en cada uno) o Nigeria (cerca de 250.000). La penetración en los países latinos es notable: en Italia cuenta con cerca de 230.000, en España en torno a 100.000 y en Portugal es la segunda Iglesia en número de fieles tras el catolicismo (casi 50.000).

Las Iglesias pentecostalistas y carismáticas surgen en el cambio de siglo como una crítica al protestantismo del momento, que estimaban alejado de la vivencia religiosa profunda. Sin modificar en gran medida los principios religiosos protestantes insisten en la importancia del bautismo del Espíritu Santo, consistente en la presencia divina, que se manifiesta en el adepto en carismas, como el don de lenguas, la capacidad de exorcizar y el desarrollo de las dotes de curación. Se trata de revivir la experiencia apostólica del día de Pentecostés (Hechos 1-2): el tiempo se puede abolir y el evangelio experimentarse como lo hicieron los primeros cristianos. Las reuniones pentecostalistas, dentro de su variedad, tienen un marcado carácter emocional y popular y la totalidad de estas comunidades, autónomas en su gestión y organización, según algunas estadísticas, podrían llegar a reunir a casi 100 millones de adeptos, como resultado del crecimiento espectacular desarrollado en los últimos años. Las Iglesias pentecostalistas no conforman, de todos modos, un movimiento compacto. La espectacularidad de la vivencia religiosa carismática ha permeado incluso el catolicismo y especialmente en África ha generado un cristianismo cargado de sincretismo con cultos indígenas que resulta difícil englobar dentro del pentecostalismo estricto (tal y como se configura en Occidente y especialmente en los Estados Unidos y que conforma a las muy diversas Iglesias nativas africanas, que pueden englobar a más de 100 millones de fieles).

Como contraste frente a las Iglesias independientes hasta ahora revisadas se incluye la Familia (Familia del amor-Niños de Dios), surgida en pleno desarrollo del movimiento contracultural norteamericano y fundado en 1968 por David Berg (1919-1994, llamado, entre otras denominaciones, Moisés-David por sus correligionarios). Proveniente de una familia de predicadores evangelistas (su madre era una vidente que desde la infancia le inculcó su misión mesiánica), consiguió crear un movimiento de raíz cristiana que intentó adaptarse a la cosmovisión *hippie*. Dirige la crítica a la sociedad y a sus instituciones desde una visión cristiana particular que da gran importancia al amor (especialmente físico) como forma de entrega a Dios. Una de sus técnicas de captación es el *flirty fishing*: las adeptas atrapan a los futuros miembros manteniendo con ellos relaciones sexuales que se estiman un servicio de amor a Dios. Han sido perseguidos en numerosos paí-

ses como consecuencia de prácticas ilegales (prostitución, corrupción de menores), y su número es difícil de cuantificar, pero no deben de superar en mucho los 10.000 miembros.

La utilización de las técnicas de comunicacion de masas (especialmente radio y televisión) han sido y son habituales en todas las formas de cristianismo (un excelente ejemplo lo tenemos en Juan Pablo II, con unas dotes de comunicador innegables). Lo específico de los telepredicadores es que la estructura eclesial se nucleariza en torno a las emisiones televisivas. El carácter particular del cristianismo independiente (especialmente el norteamericano), con su tendencia a generar innumerables Iglesias autónomas atendiendo a las particularidades locales y gestionadas por pastores cuya legitimidad otorgan exclusivamente sus fieles, ha permitido el surgimiento de este fenómeno. La Iglesia, en el caso de la mayoría de los telepredicadores, ni siquiera existe físicamente, los fieles no se desplazan para hacer sus donativos y asistir a los oficios, no conocen personalmente a los pastores y no poseen los medios de controlar el empleo de los fondos que han donado. El telepredicador se convierte en un empresario que requiere sumas muy altas para poner en marcha su espectáculo religioso y que se pliega a índices de audiencia y efectismos que aumentan los donativos (suelen transmitir un mensaje extremadamente conservador aunque contraste notablemente con los comportamientos personales del pastor, algo que sus fieles no tienen medios de controlar). La Iglesia como conjunto de individuos resulta incalculable (hay emisiones que alcanzan los diez millones de espectadores), pero la estructura eclesial efectiva es muy reducida y frágil.

El número de Iglesias y movimientos cristianos independientes de raíz protestante es grande, por la tendencia a la autonomía ya destacada. Algunos grupos antiguos son, por ejemplo, el de la Ciencia cristiana, fundado por Mary Baker-Eddy (1821-1910) en 1879 y que hace hincapié en las prácticas de curación, o el Ejército de Salvación, fundado por William Booth (1829-1912) en 1878 y centrado en la ayuda a los necesitados y marginados. Otros concentran sus intereses en asuntos no religiosos, aunque su base doctrinal sea cristiana (por ejemplo el Ku Klux Klan). Muestran un dinamismo indudable pero también las fuertes tendencias a la disminución del nivel de impacto y de la escala de la cohesión que procura la religión. Partiendo del modelo del catolicismo, que defiende la opción por un (teórico) cristianismo único vertebrado en torno a un líder estimado como el representante de Dios en la tierra, pasando por el modelo anglicano que reduce el tamaño de la Iglesia al de la unidad política gestionada por un mismo soberano, hasta el modelo de muchas Iglesias independientes que re-

ducen el tamaño a la congregación local estricta, se ha producido un paulatino estrechamiento de la visión que parece apuntar, en consonancia con las tendencias religiosas actuales, hacia la configuración de un cristianismo personal que conllevaría la minimización de la vertiente social de la religión.

El catolicismo también ha generado Iglesias independientes que discrepan sobre todo en lo que atañe a la posición del papado. Por una parte está la denominada Iglesia viejo-católica, que se consolida en 1889 con la declaración de Utrecht y que aúna diferentes grupos de descontentos, especialmente los que no aceptan la infalibilidad pontifical surgida del concilio Vaticano I. Optan por un catolicismo previo al fortalecimiento del papado en el siglo XI y por tanto niegan el celibato sacerdotal obligatorio, la primacía romana y toda la tradición consolidada a partir de la ruptura definitiva con las Iglesias ortodoxas. Son ardientes defensores del movimiento ecuménico y el número de fieles supera los 300.000 en todo el mundo (especialmente en los Estados Unidos, Alemania, Suiza y Austria).

En el otro extremo ideológico se encuentran los movimientos fundamentalistas de rechazo al concilio Vaticano II. El ejemplo más pintoresco es la Iglesia palmariana, que posee su propio sumo pontífice, Clemente Domínguez (Gregorio XVII), su santa sede en El Palmar de Troya (Sevilla, España) y su propia orden religiosa (los carmelitas de la Santa Faz). Defiende un catolicismo ultraconservador y su impacto es mínimo (aunque han sido ordenados un número considerable de obispos y cardenales). Menos folclórico resultó el ejemplo en Francia de Monseñor Lefebvre, que aglutinó a grupos descontentos tanto con los modelos religiosos católicos liberales como con las ideologías políticas no conservadoras.

5.6.10. LOS CRISTIANISMOS SINCRÉTICOS

Los cristianismos sincréticos resultan un campo complejo de delimitar y a veces no resulta fácil determinar hasta qué punto lo cristiano es ingrediente fundamental en la mezcla religiosa. Hay que tener en cuenta que el cristianismo ha sido religión oficial en muchos países, con el peso que ello conllevó; así, cuando las potencias coloniales cristianas penetraron en América, Asia o África aportaron una religión que poseía el atractivo de la fe de las elites dominantes. El sincretismo ha sido constante en Hispanoamérica desde el siglo XVI y la posición de fuerza del catolicismo no permite dudar de la ubicación cristiana de esas formas religiosas. Pero cuando la posición dominante cristiana no fue tan evidente o en mayor medida cuando estas formas sincréti-

cas se consolidaron como consecuencia de un rechazo al cristianismo, el resultado es mucho más difícil de encasillar en una categoría determinada. Muchos sincretismos, sobre todo los más recientes, pueden ser incluidos con plena licitud entre las nuevas religiones. En este apartado se intentará, por tanto, para no incluir cualquier movimiento que remotamente presente alguna mención de tipo cristiano, utilizar un criterio estricto según el cual se clasifican como sincretismos cristianos los movimientos religiosos con una identificación interna clara en ese sentido o que hayan sufrido un impacto cristiano de tal índole que el núcleo de las creencias no presente dudas.

El cristianismo, sincrético casi por naturaleza desde la opción paulina, generó a partir del segundo siglo de su existencia un sincretismo de tendencias esotéricas. Las influencias gnósticas y neoplatónicas configuraron caminos interpretativos que conocemos mal debido a que nuestras fuentes son profundamente militantes en su contra al estimarlos desviaciones perniciosas (en cierto modo el propio maniqueísmo se puede incluir en esta categoría de sincretismo en el que el componente cristiano era destacado). Será en la época renacentista cuando la mezcla de tradición clásica en su faceta esotérica (hermetismo, alquimia, astrología, magia), cábala judía, influjos cátaros y de otros grupos denominados heréticos permearon el cristianismo cristalizando en un esoterismo profundamente sincrético (alquímico, teosófico, hermético) que cultivaron figuras como Marsilio Ficino, Picco della Mirandola, Paracelso o Agripa de Nettesheim y que en los siglos posteriores continúa entre teósofos (como E. Swedenborg —1688-1772—) y grupos de rosacruces o a partir del siglo XVIII en la masonería especulativa. La crítica al cristianismo y los sistemas laicos que se consolidan tras la Ilustración y la Revolución francesa llevaron a que algunos de estos grupos se desvinculasen de la herencia cristiana. De este modo un movimiento de raíz esotérica extremadamente influyente a finales del siglo XIX y comienzos del XX, como la Sociedad teosófica, hará un uso de las tradiciones no cristianas (especialmente hinduistas y budistas) que impide denominarlo ya sincretismo cristiano. Los grupos esotéricos de raíz cristiana florecieron en la primera mitad del siglo XX, destacando pensadores como Rudolph Steiner (1861-1925), antiguo dirigente de la Sociedad teósofica, que, contrario a la orientalización de ésta, fundó en 1913 la antroposofía y apoyó en 1922 la creación de la Comunidad de los cristianos, Iglesia independiente, o René Guenon (1886-1951), que defendió la búsqueda de la tradición primordial en las grandes religiones (terminó residiendo en Egipto como maestro espiritual musulmán) y cuya ubicación en el seno del cristianismo es problemática.

Una forma de gnosticismo moderno y netamente norteamericano

lo configura la Iglesia de Cristo de los santos de los últimos días (conocidos como mormones). Surge esta forma particular de entender el cristianismo (que podemos también caracterizar como una nueva religión por las novedades escriturarias y doctrinales que presenta) de la predicación de Joseph Smith (1805-1844), vidente, profeta y notable reformador religioso. En 1830 tras una serie de revelaciones divinas dijo haber hallado unas tablas de oro en las que estaba escrito un libro sagrado que fue capaz de traducir al inglés gracias a un procedimiento sobrenatural. Se trataba de los anales de las tribus perdidas de Israel, emigradas según este autor a América en dos oleadas y convertidas al cristianismo por Jesucristo, que se presentó a ellos antes de su ascensión (por tanto la predicación de Jesús entre estos norteamericanos es estimada como más verdadera y correcta que la desarrollada en el Viejo Mundo). Este material fue vertido por el autor en el *Libro de Mormón*, planteado como la revelación de Dios a los americanos y que tiene el peso de escritura sagrada comparable al de la Biblia. Smith fue linchado joven, aunque en sus últimos años de vida tuvo tiempo de desarrollar una reflexión doctrinal que le llevó a plantear la necesidad del matrimonio plural (poligínico, se dice que tuvo ochenta mujeres), la instauración del reino de Dios en la tierra (del que fue nombrado rey) y un modelo teológico que podríamos denominar de carácter gnóstico (en el que parece existir una pluralidad de Dioses, y todo perfecto mormón podría alcanzar dicho estado, ya que el Dios de la Biblia fue en origen un ser humano). Su sucesor, Brigham Young fue el responsable de la emigración al Oeste que llevó a los mormones a concentrarse en el estado de Utah (y la ciudad de Salt Lake City), donde son la Iglesia mayoritaria y donde reside el jefe de la Iglesia denominado «profeta» y se sitúa el núcleo de gobierno (el colegio de apóstoles). La teología y las creencias mormonas se han modificado a lo largo del siglo y medio de vida del grupo, ya que la revelación está abierta y los cambios son posibles. Por ejemplo el matrimonio plural fue abandonado (salvo por una serie de grupos mormones disidentes, que todavía lo practican aunque sea ilegal en Estados Unidos) como requisito para entrar en la unión norteamericana. Dos son las características sobresalientes de la Iglesia mormona: la primera es el desarrollo de un proselitismo muy activo (que les ha llevado por todo el mundo, siendo un elemento común en el paisaje religioso de nuestras ciudades); están siendo especialmente eficaces, consiguiendo conversiones en Centroamérica, Asia y África (los negros han podido acceder al sacerdocio solamente a partir de 1978). La segunda la constituyen las minuciosas investigaciones genealógicas que llevan a cabo; este interés por conocer los nombres de los que murieron, que les ha

llevado a copiar archivos parroquiales y censos del mundo entero y a erigir la montaña de los nombres (en los alrededores de Salt Lake City, sede de la Sociedad Genealógica de Utah, que contiene los registros de cientos de millones de fallecidos) tiene que ver con una creencia mormona relativa a la posibilidad de realizar un bautismo de los muertos para asegurarles su salvación y santificación. En la actualidad la Iglesia de Cristo de los santos de los últimos días ronda los 11 millones de fieles, son muy activos y prolíficos (el modelo familiar mormón es muy tradicional y son comunes los matrimonios con 6 y más hijos), su ideología es de carácter ultraconservador y defienden un patriotismo sin fisuras que les ha hecho influyentes en algunos centros de decisión política en Estados Unidos. Las redes de autoayuda y de apoyo que han puesto en marcha y la ética del trabajo que les caracteriza les ha llevado a ser una minoría religiosa muy próspera.

El sincretismo entre el cristianismo y los cultos africanos tradicionales ha generado formas religiosas de gran dinamismo tanto en África como en el Caribe y Brasil. Suelen presentar un mensaje religioso de salvación en el que se hace hincapié en la liberación de la sujeción a los dominadores occidentales. Las Iglesias cristianas que impactaron en África en la época colonial actuaban generalmente como avanzadillas o retaguardia ideológica (por medio de la escolarización que desestructuraba la mentalidad indígena) de las pretensiones de dominación de los blancos. Desde una época muy antigua se testifican movimientos que aun generados por el impacto aculturador de la fe de los dominadores terminaban produciendo un mensaje indigenista. Suelen surgir de la predicación de personajes carismáticos. Por ejemplo, ya en 1704 en el Congo una indígena llamada Doña Beatriz creó el grupo de los Antoninos (se creía la encarnación de san Antonio) y aunque fue apresada y quemada viva dos años después sus seguidores se mantuvieron un tiempo como Iglesia negra. En 1921 Simón Kimbangu (1889-1951), tras realizar curaciones, predica la liberación de la sujeción a los blancos, la resurrección de los antepasados y la llegada de un reino feliz. Aunque pasó sus treinta últimos años de vida en prisión por orden de las autoridades belgas del Congo, su movimiento prosperó y en 1960 se consolidó en Iglesia independiente cristiana (que reconoce a Kimbangu como profeta liberador). Otras Iglesias mesiánicas y proféticas han prosperado en diversas partes de África, intentando acomodar el mensaje bíblico (prestigioso por ser el de los grupos dominantes blancos) junto a cultos aborígenes (culto a los espíritus de los antepasados, brujería, etc.). Llegan en la actualidad a superar los cinco millares y se multiplican tanto en número como en influencia desde la independencia, que marca el final de la tutela política europea. Las Iglesias autóno-

mas cumplen la función de crear estructuras de autoidentificación negra (como los sionistas de Sudáfrica) frente a las Iglesias venidas de Occidente, que poseen una estructura jerárquica en la que el puesto de los africanos de color es generalmente mínimo.

Los cultos africanos impactaron en América como consecuencia del tráfico de esclavos y han generado sincretismos de tipo cristiano en algunos casos. Suelen también incluir una predicación liberadora contraria al poder de los blancos. Un caso curioso lo ofrece el milenarismo de los rastafarianos de Jamaica, movimiento surgido en los años treinta que plantea que el mal (simbolizado en la Babilonia bíblica, centro de todas las depravaciones) es el modo de vida occidental y que el bien había que buscarlo en Etiopía. De África habría de partir la liberación y creían que el emperador de Etiopía Haile Selassie (el príncipe Ras Tafari) era el Dios viviente que desencadenaría el proceso que llevaría a los negros a dominar el mundo. Como en el caso de los milenarismos y mesianismos presentes en las sociedades agrícolas preliterarias, el impacto de la alteridad de los modos de dominio occidentales fue el que generó este tipo de reacciones que solamente al plasmarse en un lenguaje religioso tenían algunas posibilidades de prosperar (ya que la represión era implacable en el caso de los movimientos de raíz política). Más antiguos resultan los sincretismos afrocaribeños (vudú, santería, etc.) y afrobrasileños (umbanda, candomblé, etc., con grados diversos de impacto de lo cristiano); la religión ancestral de los esclavos (muy desestructurada) se mantuvo como seña de identidad aunque progresivamente contaminada por un catolicismo (culto a los santos, la Virgen, Jesucristo, que se asimilaban a divinidades africanas) muy poco ortodoxo que denota el nulo interés por parte de las autoridades coloniales españolas y portuguesas en una verdadera evangelización de estas poblaciones sojuzgadas.

El impacto del cristianismo en Asia ha generado también algunos movimientos sincréticos entre los que destaca la Iglesia de la unificación, fundada en 1954 por el coreano Sun Myung Moon (nacido en 1920). Posee las características de una Iglesia cristiana independiente aunque la carga sincrética (tanto de las religiones orientales con impacto en Corea como de un esoterismo de diverso cuño) así como su vocación globalizadora (de erigirse en Iglesia que unifique el cristianismo y en general todas las religiones) permiten incluirla también entre las nuevas religiones. El libro de Moon *El principio divino* expone sus doctrinas, que se caracterizan por un dualismo que comienza con la destrucción de la primera familia (la de Adán y Eva) como consecuencia del asesinato de Abel por Caín. Esta dicotomía se materializa en el mundo actual en el bien, que corresponde a Abel (el sistema capitalista, Moon y sus seguidores) y el mal, que corresponde a Caín (el comu-

nismo: no hay que olvidar que Corea sigue dividida en dos sistemas antagónicos). El mensaje unificador encomendado a Moon se sostiene en la adaptación de la nueva religión a las circuntancias del mundo actual y de las interpretaciones de la ciencia y en la instauración de una nueva era, presidida por Moon y sus ejércitos, que vencerían al mal estableciendo una teocracia mundial. Los seguidores de Moon estiman que cuando su número sea suficientemente significativo, desaparecerá de la tierra el sida, otras enfermedades y en general el materialismo. Cuenta esta Iglesia en la actualidad con más de 100.000 miembros activos y buen número de simpatizantes y controla un emporio económico diversificado en el que se incluyen bancos, periódicos y empresas dispares (incluyendo algunas dedicadas a la venta de armas). El grupo ha sido perseguido por fraude fiscal en numerosos países al tender a no discernir lo que son ganancias empresariales (sometidas por tanto a imposición) de lo que son donativos (libres de impuestos).

5.6.11. EL MISTICISMO CRISTIANO

El cristianismo, tras el breve repaso hecho a las Iglesias mayoritarias y sobre todo tras la insistencia en detallar las particularidades de algunas Iglesias independientes, podría dar la impresión de que presenta diferencias demasiado profundas como para encontrar puntos en común sustanciales más allá de los que se establecen ya en la fase más antigua de la religión (la figura de Jesús y los evangelios).

Frente a la diversidad de liturgias, dogmas y contingencias históricas un rápido vistazo a algunos autores místicos puede servir de contrapunto que permita entrever la profundidad del fenómeno religioso cristiano. Para ello se tomará un breve ejemplo de cada una de las tres ramas principales de esta religión para ilustrar los diversos modos de encarar la experiencia mística.

El concilio de Trento tuvo como consecuencia un florecimiento de la mística que tiene sus figuras emblemáticas en santa Teresa (1515-1582) y san Juan de la Cruz (1542-1591). En ambos casos la ruptura del discurso religioso que conlleva la experiencia mística les produjo serios contratiempos con la inquisición y el catolicismo oficial. El lenguaje más impactante es el de san Juan de la Cruz, quizá la cumbre, junto con el sufí Rumi, de la poesía mística universal; con la sencillez del lenguaje amoroso intentó simbolizar una unión que explica largamente en sus comentarios. Pero el autor pensaba que sus poemas por sí solos podían tener la virtud de abrir el camino hacia la alteridad de la experiencia mística, como ejemplifica el enigma de la primera estrofa de su «noche oscura»:

> En una noche oscura
> con ansias, en amores inflamada,
> ¡oh dichosa ventura!
> salí sin ser notada
> estando ya mi casa sosegada.

En el protestantismo la experiencia mística deambula tanto en el universo imaginal, esotérico y especulativo de Jacob Böhme (1575-1624) como en el apasionamiento de la experiencia de Pentecostés, en la que las comunidades carismáticas renuevan la llegada del Espíritu Santo, como ya hemos visto.

La progresión en el sendero místico la detalla de modo ejemplar el hesicasmo que desarrollan los maestros bizantinos (del monte Athos especialmente) y luego rusos. Consiste en alcanzar la paz (*hesychía*) interior y exterior por medio de técnicas como el control respiratorio, el mantenimiento de una postura sentada de meditación y la repetición de oraciones de modo continuado (la plegaria del corazón). Gregorio el sinaíta (1255-1346) ofrece algunos detalles sobre las técnicas de respiración que muchos han relacionado con el *pranayama* hindú pero que, como vimos, debían de ser también conocidas en la Grecia antigua:

> Isaías el anacoreta y muchos otros insisten en que hay que retener la respiración [...] así uno dijo: «el monje debe tener el recuerdo de Dios por respiración», otro lo expresó de este modo: «el amor de Dios tiene prioridad sobre la respiración» y Simeón el nuevo teólogo dijo: «comprime el aire que pasa por la nariz de tal modo que no puedas respirar con facilidad» [...] Aquel que ha alcanzado el Espíritu y se ha purificado en él, ha sido recalentado por él y respira la vida divina, habla, piensa y vive siguiendo las palabras del Señor: «No seréis vosotros los que habléis, será el Espíritu de vuestro padre quien hable por vuestro medio —Mateo 10, 20—».

El misticismo ha servido de plataforma, en el seno del cristianismo, para vehicular modelos alternativos de entender lo personal y lo social. El peso de ciertas mujeres, como santa Teresa o Hildegarda de Bingen, resultó destacado de un modo inusual en sociedades androcéntricas en las que sin el componente místico su peso personal y su influencia social hubiesen sido infinitamente menores. La experiencia mística, al entrever territorios no habituales, reformuló los modos de entender la religión, por ejemplo en momentos de mayor control sobre lo que se pensaba y creía como en la Contrarreforma católica, habilitando vías de escape frente a las constricciones de lo institucional. Quizá sea el misticismo el capítulo que un interés general más actual tenga en el seno del elenco de pensadores del cristianismo.

5.7. ISLAM

5.7.1. MAHOMA (MUHAMMAD) Y SU PREDICACIÓN

La vida de Mahoma (Muhammad ibn Abdallah), profeta y fundador del islam, se conoce gracias a los escasos datos biográficos que aparecen en el Corán y en la biografía (*sira*) que fue formándose a partir de su muerte y cuya plasmación literaria más famosa se debe a Ibn Ishaq (muerto en 767), resumida y mejorada por Ibn Isham (muerto en 834). A pesar de incluir datos muchas veces exagerados o retocados con finalidades pías (o partidistas) parecen ofrecer un núcleo aprovechable (para no caer en un hipercriticismo que imposibilite cualquier intento biográfico como fue postura común en muchos especialistas a finales del siglo XIX).

Mahoma nació hacia el 570 en una notable familia de mercaderes de La Meca (las biografías insisten en detallar su ascendencia hasta hacerla entroncar por medio de Ismael con Abraham, patriarca mítico de los judíos). Huérfano a temprana edad, fue criado por su abuelo y luego por su tío Abu Talib. A los veinticinco años se casó con Jadicha, su patrona, una rica viuda unos quince años mayor que él. En torno a los cuarenta años empezó a tener visiones y tras ganarse a un grupo de seguidores, confirmó su calidad de profeta reformador de la religión de los árabes, predicando la inminencia del juicio divino y un monoteísmo que quizá en origen no fuese tan radical como lo será a partir de la ruptura con La Meca (que se produce en 622). Así se entiende la polémica en torno a las aleyas (versículos) satánicas del Corán (sura 53/19 ss.) que en la versión más antigua parece que pudieron haberse redactado de la siguiente manera:

> Y ¿qué os parecen al-Lat, al-Uzza y la otra, Manat, la tercera? (son nombres de Diosas árabes preislámicas). Éstas son las sublimes Diosas, cuya intercesión se espera.

Según la tradición y tras una visión rectificadora del ángel Gabriel, Mahoma se desdijo de las últimas palabras que suponía inspiradas por Satán y propuso la redacción definitiva coránica:

> Y ¿qué os parecen al-Lat, al-Uzza y la otra, Manat, la tercera? [...] No son sino nombres que habéis puesto, vosotros y vuestros padres, y a los que Dios no ha conferido autoridad.

Mahoma se perfila como un visionario, una de cuyas experiencias culminantes se produce hacia el 621 (quizá el 617 o el 619): la jornada nocturna en Jerusalén (*isra*) en la que es transportado desde La Meca a la ciudad santa judía y cristiana, donde realiza la ascensión celeste (*miraj*) y conoce los secretos de Dios. Así lo explica el lenguaje críptico del Corán (17/1):

> ¡Gloria a quien hizo viajar a su siervo durante la noche desde la mezquita sagrada (de La Meca) a la mezquita lejana (de Jerusalén), cuyos alrededores hemos bendecido para mostrarle parte de nuestros signos!

La importancia de Jerusalén y la insistencia en el monoteísmo han llevado a algunos investigadores a intentar desentrañar las influencias que pudo haber sufrido Mahoma (judías, o judeocristianas, quizá ebionitas, ananitas o de algún otro grupo), aunque resulta muy difícil ir más allá de la mera conjetura, y es posible que su síntesis religiosa la realizase sin necesidad de haber pertenecido a alguno de estos grupos religiosos.

La predicación de Mahoma y la fuerza de sus seguidores terminaron convirtiéndose en un peligro para los jerarcas de La Meca, que actuaron contra ellos, por lo que poco a poco se ven obligados a abandonar la ciudad. Mahoma en el 622 se exilará a Yathrib (luego llamada Medina, *Madinat an Nabi,* «ciudad del Profeta»); es la hégira (*hiyra,* «emigración») que marca el comienzo del calendario islámico y la ruptura definitiva con la religión gentilicia árabe. A partir de este momento Mahoma consolida una predicación abierta a todos, un mensaje universalista, para el que la comunidad de musulmanes («sometidos a Dios») supera (en teoría) cualquier otra solidaridad (gentilicia, nacional, religiosa). Tras fracasar en los intentos de ganarse a la población judía de Medina en el 623/624 realiza un acto muy significativo, el cambio de la alquibla (punto hacia el que se ora) de Jerusa-

lén hacia La Meca; será esta ciudad el lugar hacia el que Mahoma dirigirá sus anhelos durante diez años de exilio, sus combates con los mecanos y sus intentos de apropiación ritual (por medio de la procesión, un recurso muy antiguo, como ya hemos visto). Tras una peregrinación incompleta en el 629 (realizada tras el tratado del 628 con las autoridades mecanas, que marcaba la aceptación por parte de éstos de Mahoma como interlocutor en igualdad de condiciones), los musulmanes controlan en 630 La Meca y se multiplican las conversiones; en 632, bajo la presidencia de Mahoma, se realiza la peregrinación completa que marca el modelo a seguir para todos los musulmanes (hasta la actualidad). El 8 de junio de ese mismo año y de modo repentino Mahoma murió sin regular su sucesión. Quizá por ser el más reciente, es el fundador de una gran religión cuya vida posee caracteres históricos más sólidos; a pesar de los intentos de algunos grupos religiosos islámicos, nunca dejó de ser visto por los musulmanes como un hombre, el último de los profetas y sello de la profecía en la interpretación ortodoxa. El radical monoteísmo islámico impidió que, como ocurrió en otros casos (por ejemplo en los de Buda o Confucio), se le terminase convirtiendo en Dios y dispensando culto.

5.7.2. EL CORÁN

El Corán (*al-Qur'an*, del verbo árabe que corresponde a «recitar») es la recopilación de las palabras proféticas de Mahoma, predicadas desde el 610 al 632 y memorizadas (y quizá ya comenzadas a escribir antes de su muerte) por sus compañeros. El primer califa, Abu Bakr, encargó a Zayd ibn Tabit, secretario y pariente de Mahoma y a un grupo de «compañeros», que se dedicasen a recuperar las diferentes versiones (que algunos escribieron en materiales diversos —huesos anchos de animales, trozos de cerámica— y que otros guardaban en la memoria —con los problemas de fijación textual que ello conllevaba—) y hacer una versión escrita. Muy probablemente empezaron por establecer los textos más largos (y complejos de recordar), lo que ha llevado (tras diversas vicisitudes) a la ordenación coránica actual. Una vez fijada esta copia canónica (la versión medinesa), y tras la extraordinaria expansión islámica bajo el segundo califa (Umar), será el tercero, Utmán, el que vuelva a encargar una nueva versión canónica a otra comisión (de la que también formaba parte Zayd). Surgieron discrepancias que tenían que ver con los grupos de interés en los que el islam comenzaba a dividirse y parece que había copias diversas que utilizaban los de Kufa (el grupo de presión iraquí), los sirios o los de

Basora (recopiladas por Alí, Ibn Abbas o Ubbay, entre otros). Utmán ordenó la destrucción de todas las copias diferentes de la canónica (aunque algunas se salvaron), lo que fue tenido por un acto de imposición impía. Se mantuvieron de todos modos en la tradición «dichos del Profeta» que, aunque no se reflejan en el Corán, tienen un fuerte peso doctrinal. En el siglo X se configuró la vocalización definitiva del texto, y la edición más utilizada en la actualidad (con su ordenación interna) es la egipcia, patrocinada por el rey Fuad I y publicada en El Cairo en 1923.

El Corán está dividido en 114 suras (o azoras, capítulos) de desigual extensión, divididas, a su vez, en aleyas (versículos, de *aya* = «signo», ilustración 58) que varían desde un mínimo de 3 (en las suras 103 y 108) hasta un máximo de 286 (en la sura 2). Las suras se organizan en orden descendente desde las más extensas a las más cortas, a excepción de la primera, *al-fatiha* (la apertura), que resume la profesión de fe islámica:

> ¡En el nombre de Dios, el compasivo, el misericordioso! (fórmula denominada *basmala* que aparece encabezando todas las suras excepto la novena). Alabado sea Dios, señor del universo, el compasivo, el misericordioso, soberano del día del juicio. A ti solo servimos y a ti solo imploramos ayuda. Dirígenos por la vía recta, la vía de los que tú has agraciado, no de los que han incurrido en la ira, ni de los extraviados.



58. Panel caligráfico con la aleya 159 de la sura 3: «Confía en Dios. Dios ama a los que confían en Él».

La labor de erudición, tanto de los legisladores islámicos (interesados por determinar la antigüedad de unos preceptos sobre otros) como de los filólogos y críticos textuales modernos, ha generado una ordenación de las suras que, *grosso modo*, diferencia las mecanas (anteriores a la hégira) de las medinesas (para los juristas las que tienen mayor valor normativo por corresponder a un momento más evolucionado y consolidado de la predicación). El material coránico más antiguo serían las cinco primeras aleyas de la sura 96, que marcan la misión profética de Mahoma:

> ¡Recita en el nombre de tu señor, que ha creado al hombre de sangre coagulada! ¡Recita!, tu señor es el generoso, que ha enseñado el uso del cálamo, que ha enseñado al hombre lo que no sabía.

También es muy antigua la exortación a Mahoma que aparece en las primeras aleyas de la sura 74:

> ¡Tú, el envuelto en un manto, levántate y predica, exalta a tu señor, purifica tu ropa, huye de la abominación, no des esperando ganancia, espera paciente la decisión de tu señor!

El más reciente correspondería a la sura 5, que plantea algunas prohibiciones y purificaciones, ordena las relaciones con cristianos y judíos y regula el sistema testamentario.

El Corán es un libro nada sistemático, que parece no haber renunciado al desorden de la predicación inspirada; es raro que incluso dentro de una misma sura, hasta en las más cortas, se refleje un pensamiento unitario y por el contrario suelen ser comunes abruptas rupturas del discurso lógico. A pesar de todo, el lenguaje coránico (cuya armonía en árabe solamente se intuye en las traducciones) ha ejercido una fascinación extraordinaria sobre generaciones de musulmanes (tanto cultos como analfabetos) y sigue hoy en día resultando uno de los libros religiosos más influyentes de la humanidad.

El «misterio» del Corán llevó no solo a verlo como un texto revelado (*tanzil*, descendido del cielo) por Dios a Mahoma por medio del ángel Gabriel sino como una escritura preexistente y cargada de múltiples sentidos. Frente a la literalidad de algunas escuelas interpretativas, desde los primeros momentos destacaron las múltiples lecturas. Alí, yerno y primo de Mahoma y primer líder espiritual (imán) del chiismo, defendía que

> No hay aleya coránica que no tenga cuatro sentidos: el exotérico (*zahir*), el esotérico (*batin*), el límite (*hadd*) y el proyecto divino (*mottala*). El exotérico es para la recitación oral; el esotérico es para la

comprensión interior; el límite son los enunciados que determinan lo lícito y lo ilícito; el proyecto divino es lo que Dios se propone realizar en el hombre en cada aleya.

5.7.3. LA CHARIA

La predicación de Mahoma insiste en una serie de puntos principales que resultan dogmas de fe del islam y se resumen en la caracterización de Alá y de su profeta. La figura de Mahoma, último y sello de una serie de profetas que comienza con Abraham (antepasado mítico de judíos y musulmanes), sigue con Moisés y finaliza con Jesús es fundamental. Los mensajes religiosos judío y cristiano (pero de un Cristo reducido a escala exclusivamente humana como el que predicaban algunos grupos judeocristianos) quedan superados según los musulmanes por la gran revelación, la definitiva, que configura las características de Alá, el Dios finalmente desvelado sin error (frente a los puntuales desvaríos de judíos y cristianos en su comprensión). Alá es único, preexistente, todopoderoso, se le aplican cien calificativos que insisten en su poder, omnisciencia y misericordia; en el juicio final se encargará de castigar a los malvados y recompensar a los píos y buenos, un Dios al que hay que someterse y cuyas directrices forman la charia (*shari'a*), la ley divina que ordena todas las actividades del hombre (la moral islámica).

Las fuentes de la charia se fueron complicando, de una parte por el universo diverso en el que tuvieron que vivir los musulmanes tras la expansión fuera de Arabia y por otra como consecuencia de la diversidad de opiniones y grupos que se fueron configurando dentro del islam. La religión era la medida de los actos y por tanto la fuente de un derecho que al principio no diferenciaba delito común y religioso, pero que con el tiempo (y con la sistematización que fue imponiendo a partir del siglo IX la penetración de la filosofía griega en el pensamiento islámico) terminó delimitando ambos campos (aunque siempre existe en el mundo musulmán la tendencia a volverlos a mezclar). Se establecieron dos fuentes principales de la charia, Corán y tradición, y dos fuentes secundarias, la deducción analógica y el consenso común. El Corán, entendido como palabra revelada, fue tomado como fuente fundamental, aunque resultaba muy limitada; daba directrices generales o desarrollaba una casuística muy apropiada para la Arabia de la época de Mahoma pero no era eficaz para las situaciones nuevas que planteaba un imperio extenso. La tradición al principio se basaba en las costumbres (*sunna*) primitivas de la comunidad de los creyentes y en lo dicho (*hadith*) por Mahoma y no incluido en el Corán (y las

actuaciones del Profeta, de los «compañeros» y de otras personas que recibieron la aprobación o la aceptación tácita de Mahoma). Se fueron materializando en recopilaciones que insistían en la fuente de información en la que se basaban (pues de ello dependía su fiabilidad) y que terminaron configurando un *corpus* de tradiciones a las que se acabó aplicando el término genérico de *sunna*.

Estas directrices se fueron convirtiendo en normativas a la hora de enjuiciar una actuación concreta, con lo que el elenco de situaciones susceptibles de resolución «como lo hubieran hecho el Profeta o los primeros musulmanes» aumentaban, pero de todos modos no eran suficientes. Aun negando radicalmente la libre conciencia (si exceptuamos a grupos muy determinados y minoritarios), en el islam fue necesario recurrir a otros criterios cuando la tradición y el Corán no bastaban. A pesar de la manifiesta falibilidad de la mente humana era en ocasiones necesario basar la decisión en ella, aunque el sistema puesto en práctica consistió en limitar en lo posible la libertad de elección de la solución para minimizar la innovación (*bid'a*). Se toleró por tanto el razonamiento propio (*ray*, juicio subjetivo), pero sustentado en dos pilares sólidos: el primero es la analogía (*qiyas*), que actúa por aproximación conceptual con situaciones bien establecidas, y el segundo el consenso de la comunidad de los creyentes (*ijma*), que como un todo no podía equivocarse, puesto que Dios velaba por su supervivencia. Estas dos fuentes generaron una compleja jurisprudencia que junto al Corán y la tradición consolidaba los pilares del derecho (*usul al-fiq*), que actuaban como ceñidores mentales que guiaban el juicio de los alfaquíes (*faqih*, jurisconsulto) llevándoles a resolver los problemas (de índole legal-religiosa) de un modo relativamente predecible (sobre todo a partir del siglo VIII entre los sunitas cuando se fueron progresivamente consolidando las cuatro grandes escuelas de jurisprudencia: hanafita, malikita, chafiita y hanbalita). Entre los chiitas, por su parte, se dio gran importancia a la tradición originada en los imanes, que como veremos eran tenidos por parte de algunos grupos como más sagrados que el propio Mahoma.

La charia gradúa la actuación del hombre en una serie de categorías según su diverso valor moral. Incurre en castigo el musulmán que no cumple los actos obligatorios o realiza los prohibidos; por el contrario se recompensa el cumplimiento de los obligatorios y los recomendados. No se castiga el incumplimiento de los recomendados, como tampoco la realización de los censurados (que se desaconsejan). La última categoría la forman los indiferentes, que no producen el menor efecto y quedan a la voluntad del fiel. De este modo se estructura una red moral que es tanto personal como comunitaria y en la

que los gobernantes cumplen el papel de guardianes. Dependiendo del mayor o menor rigorismo del gobernante la categoría de actos indiferentes es amplia o reducida; todo lo que no se prohíbe expresamente en la charia puede ser tenido por indiferente en una interpretación laxa, mientras que en una interpretación estricta (como por ejemplo la que aplican los wahabitas y que impregna la práctica de gobierno de la dinastía regente en Arabia Saudí en la actualidad) todo lo no permitido en la charia puede ser considerado prohibido.

5.7.4. LOS PILARES DE LA FE

La complejidad jurídica del islam podría llevar a pensar que ser musulmán es una tarea casi imposible. Al margen de las sutilezas de los argumentos de los teólogos y las redes doctrinales de los jurisconsultos, la práctica cotidiana de la religión islámica es en realidad muy sencilla. Se basa en los cinco pilares (*arkan*) de la fe y en una serie de prescripciones tradicionales que ordenan las obligaciones rituales del musulmán.

El primer pilar es la profesión de fe (*chahada*), consistente en repetir la oración que resume el credo musulmán (ilustración 59) «solo hay un Dios que es Alá y Mahoma es su profeta». Alá es un teónimo seguramente relacionado con la raíz *Il-Ilu* que nombra a la divinidad entre los pueblos semitas occidentales; la diversidad en la denominación no debe confundir: el musulmán no tiene un Dios propio y dife-



59. Panel caligráfico con la *chahada*.

rente al resto, nombrado Alá (Alá no es distinto a Dios), sino que en su lengua Alá es el nombre que da a Dios, de tal modo que la *chahada* podría también traducirse: «solo hay un Dios y es Dios».

El segundo pilar es la oración ritual o azalá (*salat*), que marca la obligación ritual principal y cotidiana del fiel. Cinco veces al día, al alba, al mediodía, a media tarde, al ocaso y por la noche, siguiendo la llamada de los almuédanos (o almuecines) situados en los alminares (o minaretes) de las mezquitas, todos los fieles musulmanes situados en dirección a La Meca (la alquibla señalada en las mezquitas por el nicho del *mirhab*) y desde cualquier lugar en el que se hallen, han de realizar cuatro posturas principales (de pie, inclinados, prosternados y sentados sobre los talones) y recitar la *chahada* y otras oraciones coránicas. Los viernes, de modo obligatorio para los hombres, se ha de asistir en la mezquita a la predicación. Antes de la realización de la azalá es necesario limpiar el cuerpo según un procedimiento que especifica el Corán (5/6):

> ¡Creyentes!, cuando os dispongáis a hacer la azalá, lavaos el rostro y los brazos hasta el codo, pasad las manos por la cabeza y lavaos los pies hasta el tobillo [...] si no encontráis agua, recurrid a arena limpia y pasadla por el rostro y las manos.

Además de la azalá, que es una plegaria obligatoria, general y normalizada, cabe la oración individual (*du'a*) y la repetición (*dhikr*, «recuerdo») en diversas circunstancias del nombre de Alá y de otras oraciones, tanto de modo individual como colectivo.

Del mismo modo que la azalá marca el ritmo del día (en sus principales fases astronómicas —sol en orto, cenit y ocaso—) y la predicación del viernes el semanal, el ritmo del año lo marca el ayuno del ramadán (*sawm*), el tercer pilar de la fe islámica. En el Corán (2/185 y 187) se especifica cómo ha de realizarse este rito:

> Es el mes de ramadán, en que fue revelado el Corán como dirección para los hombres y como pruebas claras de la dirección y el criterio. Quien esté presente ese mes, que ayune en él. Quien esté enfermo o de viaje, ayunará un número igual de días [...] Durante el mes de ayuno os es lícito por la noche uniros a vuestras mujeres: son vestidura para vosotros y vosotros lo sois para ellas [...] Comed y bebed hasta que, a la alborada, pueda distinguirse un hilo blanco de un hilo negro. Luego observad un ayuno riguroso hasta la caída de la noche.

El cuarto pilar del islam marca el ritmo de toda la existencia y es la obligación de la peregrinación mayor (*hajj*) a La Meca por lo menos una vez en la vida; rememora la vuelta de Mahoma a su ciudad natal el

año de su muerte y la posesión ritual por parte de los musulmanes del centro cultual preislámico, centrado en la Kaaba, de la «casa de Dios». Realizada según un ritual complejo esta peregrinación que gracias a los medios de desplamiento masivos hace concurrir a un gran número de musulmanes cada año a La Meca es una forma de marcar el retorno en cuerpo al «centro del mundo», a la alquibla hacia la que cinco veces al día se dirigen en espíritu las plegarias que marcan el ritmo más corto en este ciclo continuo que es la práctica religiosa del islam.

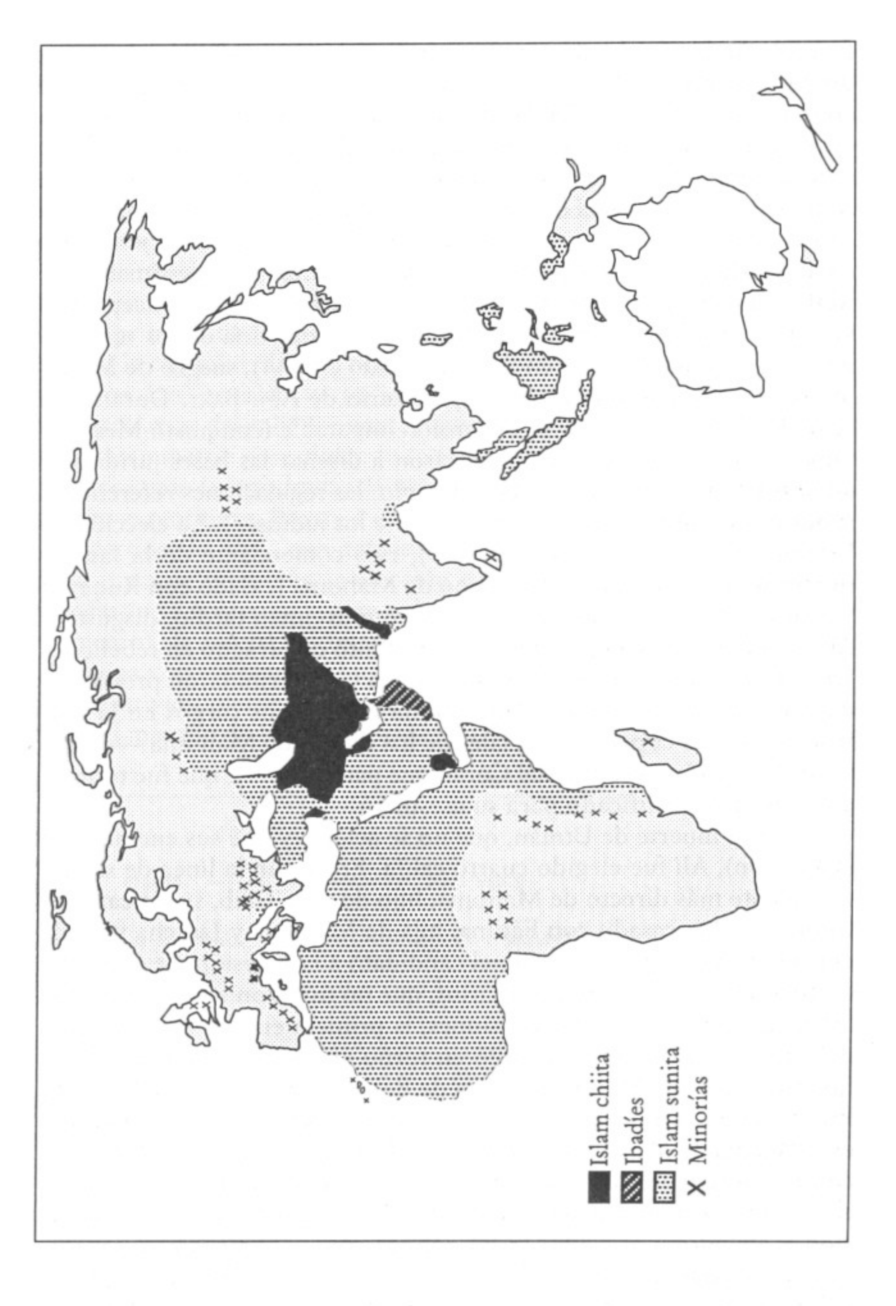
El quinto pilar de la fe musulmana es el azaque (*zakat*), la limosna legal, consolidada como impuesto obligatorio a partir del reinado del califa Abu Bakr y en el que se basan en la actualidad las redes de autoayuda puestas en marcha por la comunidad islámica.

Junto a estos preceptos básicos se destacan otras prescripciones tradicionales que resultan identificatorias del musulmán. La primera es el «esfuerzo en el camino de Dios» (*yihad*), que puede ser de índole militar (lo que suele entenderse por guerra santa), pero también interior. Se achaca al propio Mahoma en un *hadith* (que muchos dan por espurio) la distinción entre pequeño *yihad* (el esfuerzo bélico) y gran *yihad* (el esfuerzo interior de perfeccionamiento del creyente). La circuncisión (*jafd*), si bien no aparece en el Corán e interesa poco a los juristas, ha sido y es una práctica muy común tenida, a nivel popular, por rasgo identificador determinante del creyente varón. Resultan también significativas las prohiciones alimentarias referentes a la carne de cerdo, a la ingestión de bebidas alcohólicas y las prevenciones contra la práctica de la usura y de los juegos de azar; en todos los casos el Corán es claro en su condena.

Ser musulmán se ciñe para la mayoría de los fieles a cumplir estas prescripciones consolidadas desde hace casi un milenio y medio, por encima de la adscripción a una u otra tendencia o corriente de pensamiento de las que dividen el islam. Más de 1.100 millones de fieles repiten en la actualidad ritos semejantes, basados en la fuerza doctrinal de un mismo libro de un modo parecido a como lo hicieron sus antepasados durante cuarenta generaciones dando vida a una religión activa y muy homogénea que cohesiona a poblaciones de circunstancias y culturas muy dispares desde Indonesia y Pakistán hasta Marruecos y Mauritania.

5.7.5. DIVISIONES TRAS LA SUCESIÓN DE MAHOMA Y LA OPCIÓN SUNITA (mapa 2)

La muerte de Mahoma sin sucesor claramente establecido (y con un turbulento harén) y en el momento en el que se perfilaba la expansión



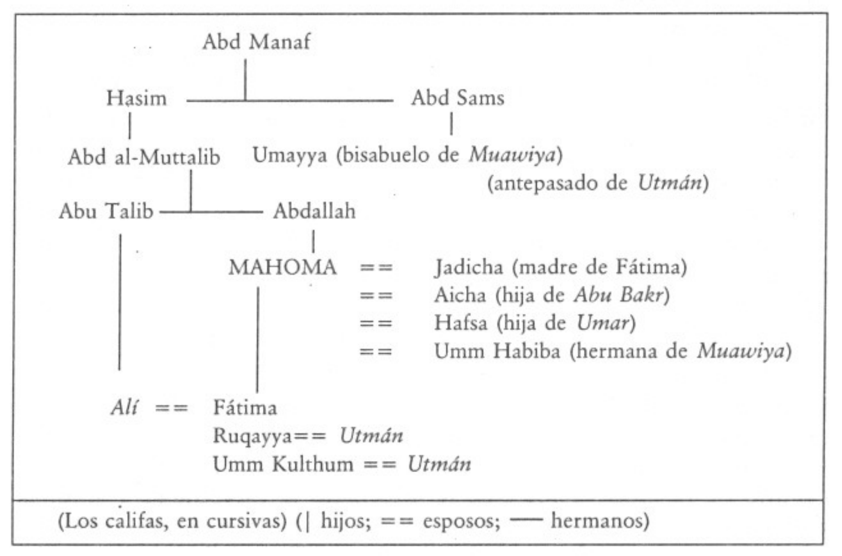
Mapa 2.

fuera de Arabia fue la causa de la división del islam, que se fue fraguando durante veinte años. Un grupo de «compañeros» (*ashab*, círculo de consejeros y amigos de Mahoma), mientras Alí (su primo y yerno) lo velaba, decidieron elegir como califa (*jalifa*, «sucesor») a Abu Bakr (nacido hacia 570, muerto en 634), padre de Aicha, la favorita de Mahoma. Las facciones enfrentadas discrepan sobre si fue el segundo (tras Jadicha) o el tercer musulmán (tras Alí), pero era consejero principal de Mahoma. Alí, a pesar del rechazo primero, pues estimaba que Mahoma le había nombrado públicamente sucesor, terminó aceptando su primacía. El siguiente califa, elegido por la mayoría de los «compañeros», fue Umar (nacido en 592, asesinado en 644), suegro de Mahoma (casado con su hija Hafsa) y partidario de Abu Bakr. Durante su reinado el islam comenzó su expansión imparable (conquistó Mesopotamia, Siria y Egipto) y se comenzaron a diseñar las bases jurídicas y administrativas del imperio (por ejemplo, las regulaciones referentes a súbditos no musulmanes —especialmente los judíos—). La elección de Utmán (tercer califa del 644 al 656), rico comerciante de la familia omeya (banu Umayya), doble yerno de Mahoma (casado con Ruqayya y a su muerte con Umm Kulthum) pero musulmán tardío, disgustó a Alí; una política de nepotismo y descontento que fraguó en rebeliones (en Irak y Egipto) y la enemistad de Aicha y Alí terminaron propiciando una acusación de impiedad (basada entre otros cargos en la destrucción de las copias no oficiales de los dichos de Mahoma —distintas de la edición canónica del Corán que patrocinó—), que fue tomada como motivo justificado para su asesinato.

Tras la muerte de Utmán, que no se aclaró (y que sus enemigos le achacaron), Alí fue elegido cuarto califa. Era según la línea de sangre el pariente más directo de Mahoma, hijo de Abu Talib, su tío carnal y tutor, se había casado con Fátima, hija de Mahoma y Jadicha y desde el primer momento había sido el candidato a la sucesión. Se encontró enfrentado a Aicha y sus partidarios, que no tuvieron reparo en tomar las armas contra él en dos ocasiones, la primera en 656 en la «batalla del camello» (pues se desarrolló en torno al camello que montaba la favorita-viuda de Mahoma), cerca de Basora, y en 657 en la de Siffin. En ambas las armas se decantaron por Alí, pero en la segunda una estratagema de Muawiya (gobernador de Siria, y primo de Utmán), su contrincante (colocar hojas del Corán la punta de las lanzas) provocó el arbitraje. Una parte del ejército de Alí se negó a aceptar esta solución y abandonó al califa; se les conoce como los jariyitas («separados» de los que derivan los ibadíes actuales). Alí se dirigió contra ellos y los masacró en la batalla de al-Nahrawan, en vez de atacar a Muawiya, que se terminó proclamando califa con el apoyo de sus

seguidores al estimarse vencedor en el arbitraje (al aceptarse que la muerte de Utmán fue injustificada, por lo que la legitimidad de Alí —que no aceptó el resultado arbitral— quedaba en entredicho). Alí con un grupo de seguidores disminuido como consecuencia del modo en que resolvió la cuestión jariyita, siguió como califa en Kufa (Irak), hasta que Ibn-Muljan lo asesinó en 661 ante la mezquita como venganza por la matanza de al-Nahrawan.

A partir de este momento Muawiya (cuya hermana Umm Habiba había sido otra de las esposas de Mahoma) se convirtió en el quinto califa (primero de la dinastía omeya), dirimió en favor de Siria (y Damasco) la capitalidad, pero tuvo que gobernar (y dejó en herencia hasta nuestros días) un islam escindido en tres ramas. Por una parte estaban los partidarios del califa reinante, que aceptaron la legitimidad *de facto* y que terminaron consolidando la facción sunita (o sunní), tenida por muchos como la ortodoxia islámica, debido a que se configuró como la opción mayoritaria. Frente a ella estaban los chiitas o shiíes (*shi'at Ali,* «del partido de Alí»), que defendían la preeminencia de la legitimidad de la línea de sangre en la elección califal, por lo que por una parte renegaron (*a posteriori,* ya que el propio Alí los había aceptado en su momento) de los tres primeros y se enfrentaron sistemáticamente a Muawiya y su sucesores. El tercer grupo, aún más minoritario, los jariyitas o jariyíes, planteaba el criterio radical de que solamente podía ser califa el más pío de los musulmanes, fuese cual fuese su origen.



Cuadro 17. Red parental de Mahoma.

Respecto de esta gran división del islam, resulta incorrecto plantear que la sunita es la opción normativa (normal) y que el resto son menos legítimas, sectarias o heterodoxas. Todas ellas se consolidaron en la misma época e intentaron dar respuesta al problema fundamental de la sucesión de Mahoma; un problema político en origen, que posteriormente se fue cargando de argumentos religiosos (tanto teológicos como jurídicos) y que en muchos casos sirvió para enmascarar y ahondar identidades diferenciales, regionales, étnicas, culturales o de mentalidades en un mundo islámico extensísimo y variopinto.

Lo que caracteriza a los sunitas es el haber sido la opción mayoritaria de la comunidad de musulmanes (*umma*) durante toda su historia. En la actualidad representan algo menos del 90% de los fieles del islam (superando los 900 millones) y esta situación de privilegio ha llevado a que sus posiciones doctrinales hayan sido tenidas por paradigmáticas y las de los demás grupos como desviaciones (una actitud parecida a la que defienden algunos católicos frente a las demás Iglesias y grupos cristianos). Si bien se les denomina el islam ortodoxo hay que insistir en que no representan más que uno de los desarrollos doctrinales posibles en la variedad de opiniones y modos de entender algunas facetas de la religión que existieron desde la muerte de Mahoma (y que se potenciaron con la expansión territorial). Ya desde el siglo IX se aplican el calificativo de *al-sunna*, «gentes de la tradición», para diferenciarse de los chiitas, que maximizan el valor normativo de las palabras de Alí y sus sucesores (que los otros no reconocen como tradición). La cuestión sucesoria la zanjaron los sunitas con la aceptación del monarca *de facto*, siempre que ajustase su actuación al Corán (aunque a partir del califa omeya Umar ibn Abd al-Aziz —717-720— la estabilidad dinástica estaba tan asegurada que ni siquiera esta premisa resultó necesaria, a decir de ciertos teólogos). Los sunitas se caracterizan por mantener generalmente un posición intermedia, que rechaza los radicalismos pero también las interpretaciones complejas (por ejemplo del Corán) que no estén al alcance de la mayoría. Una opción por la moderación que reniega tanto de la ascesis como de la laxitud, un ideal muy difícil de definir (si no es desde la posición de fuerza que otorga una mayoría de población satisfecha y dispuesta a mantener el *statu quo*) y cuya fragilidad ha puesto de manifiesto, por ejemplo, el desarrollo de posiciones extremistas (cimentadas en el descontento de grupos importantes de la población y en particular de los jóvenes) en muchos países sunitas en la actualidad (en particular en Egipto y Argelia). Ese camino de la moderación que ha otorgado la estabilidad a amplias zonas durante largas épocas y que ha hecho del sunismo el islam «estándar» tiene su justificación última en el Corán (2/143):

Hemos hecho de vosotros una comunidad del justo medio, para que seáis testigos de los hombres y para que el enviado sea testigo de vosotros.

5.7.6. EL ISLAM MINORITARIO: EL CHIISMO

Los chiitas forman el otro gran grupo del islam, que en la actualidad aglutina a algo más del 10% de los musulmanes. Son muy mayoritarios en el Irán (en torno al 90% de la población), mayoritarios en Azerbayán (70%), el antiguo Yemen del Norte (60%), Bahrein (55%), Líbano (35%) e Irak (60%) y forman minorías en Afganistán (15%), Pakistán (20%), Turkmenistán (10%), Qatar (10%) o Kuwait (25%). Seguidores de Alí, el yerno y primo de Mahoma, y defensores de la línea directa de sangre en el acceso al califato, fueron fortaleciendo una vía que desde el punto de vista religioso optaba por interpretaciones del Corán mucho más elaboradas y místicas (y que están en el origen del sufismo). El chiismo ha tenido una fuerte tendencia a la disgregación formándose tres ramas principales que difieren en la línea de sucesión de imanes que parte de Alí. Los chiitas definen el término «imán» de un modo que los particulariza. Para ellos son los verdaderos líderes espirituales de la comunidad islámica y resultan infalibles en tanto que conocedores de los secretos de la verdadera interpretación coránica (*haqiqat*, «sentido verdadero») que confió Mahoma al único capaz de comprenderla, su yerno Alí, el primer imán. Este conocimiento se fue transmitiendo a sus sucesores en la línea del imanato a los que se estima detentadores de una especial santidad que caracteriza a la sangre de los alidas (descendientes de Alí). La mística del imanato se fue complicando y llegó al extremo de considerar a los imanes como seres dotados de una emanación divina o incluso como seres propiamente divinos.

El asesinato de Alí en 661, bien aprovechado por Muawiya, apartó a los alidas del califato, y la muerte de Hasan, pero sobre todo de Husayn por orden de Yazid, sexto califa y sucesor de Muawiya, marcó la ruptura definitiva con los omeyas y la consolidación del sufrimiento y la pasión como característica religiosa chiita. El día de la muerte de Husayn es el día más importante (aún en la actualidad) para los chiitas (y se rememora con signos extremos del duelo y automortificaciones) y determina para ellos el triunfo del reino de la injusticia y el extravío, los justos y puros fueron sacrificados y el sufrimiento y la ocultación (*taqiyya,* disimulo de la pertenencia a la «verdadera» fe) se convirtieron en virtudes del «verdadero» musulmán.

El chiismo se fue consolidando como una alternativa al islam califal y desarrollaba formas de pensamiento y de conducta que se presentaban como contramodelos. Así como en el islam sunita no hay un grupo sacerdotal que detente el dogma, en el chiismo destaca la tendencia a crear una estructura eclesiástica en la que los imanes infalibles y de carácter casi divino y sus sucesores e intermediarios (ayatolás —*ayatullah,* «signo de Dios»— o mulás y ulemas de alto rango —*mujtahid*—) poseen un gran poder en la toma común de decisiones y son reverenciados en vida y venerados tras su muerte. El caso más destacable es el del ayatolá Jomeini, cuyas decisiones, aun muerto, pesan como órdenes insoslayables entre sus seguidores (situación que sufre Salman Rushdie, cuya condena a muerte nadie parece dispuesto o capacitado para levantar). En lo que se refiere a la interpretación coránica, el chiismo también insiste en propiciar una vía que supera el legalismo para desarrollar el esoterismo: las revelaciones de Dios tienen un sentido verdadero (*haqiqat*) solamente accesible a unos pocos, quintaesencia de los musulmanes, capaces de acercarse a la fuente de la profecía (teóricamente agotada tras la predicación culminante de Mahoma —sello de los profetas—). El siguiente texto de Jafar, el sexto imán chiita es revelador:

> El libro de Dios comprende cuatro cosas: la expresión anunciada, la dimensión alusiva, los sentidos ocultos, relativos al mundo suprasensible, y las elevadas doctrinas espirituales. La expresión literal es para el común de los fieles; la dimensión alusiva concierne a la elite; los significados ocultos incumben a los «amigos de Dios»; las elevadas doctrinas espirituales pertenecen a los profetas.

Una doctrina como la chiita, contramodelo del islam «estándar» sirvió de bandera a grupos de descontentos y de base ideológica para canalizar las identidades particulares en el mundo islámico. El chiismo en el Irán, por ejemplo, marca la identidad propia de un territorio con una historia religiosa (literaria y lingüística) preislámica muy característica. Por medio de su fe diferenciada, pero sin renegar del islam, los chiitas mostraban su negativa a sucumbir a la absorción y la desidentificación completas. Otro tanto ocurrió en el Egipto fatimita, donde en los siglos X-XII se mantuvo en el poder una dinastía chiita que supo aglutinar a bereberes y egipcios en su enfrentamiento contra el califato abasí. Esta capacidad del chiismo de servir de crisol para el descontento y la particularidad revirtió en la tendencia a subdivisiones en el propio movimiento.

Así se destacan dos grandes grupos en el chiismo, duodecimanos y septimanos (o ismailitas), junto a otros más particularizados y en algu-

1. Ali ibn Abi Talib (m. 661)	
2. al-Hasan ibn Ali (m. 669)	
3. al-Husayn ibn Ali (m. 680)	
4. Ali ibn al-Husayn (m. 714)	
5. Muhammad al-Baqir (m. 733)	
6. Jafar al-Sadiq (m. 765)	
(Duodecimanos)	(Septimanos)
7. Musa al-Kazim (m. 799)	7. Ismail ibn Jafar
8. Ali al-Rida (m. 818)	(m. 762 u ocultado)
9. Muhammad Jawad al-Taqi (m. 835)	
10. Ali al-Naqi (m. 868)	
11. al-Hasan al-Askari (m. 874)	
12. Muhammad al-Mahdi (ocultado)	

Cuadro 18. Los imanes chiitas.

nos casos escindidos de los anteriores (zaiditas, drusos). Los chiitas duodecimanos (*ithna ashariyya*), los más numerosos en la actualidad (en Irán, Irak y sur del Líbano), aceptan una sucesión dinástica de doce imanes, dotados de una fuerza divina que les hacía poseedores de la total autoridad religiosa y la absoluta legitimidad como goberantes (no solamente por ser de la sangre del Profeta, sino por poseer unas virtudes espirituales extraordinarias). El último imán, Muhammad el Mahdi («el guía recto»), que desapareció a corta edad, es denominado el «imán oculto». Creen que no murió sino que permanece en ocultación a la espera de que llegue el momento en que pueda hacer prevalecer su reino de justicia sobre la tierra, castigando a los impíos y recompensando a los justos. Los chiitas septimanos (*sab'iyya*) o ismailitas (*isma'iliyya*) solamente reconocen siete imanes, estimando que el sucesor de Jafar fue su hijo Ismail, aparentemente muerto antes que su padre, pero en realidad, según ellos, entrado en ocultación para reaparecer en el futuro como el Mahdi. La esperanza mesiánica es, por tanto, ingrediente crucial en ambos chiismos (como lo era en el islam más primitivo). Los ismailitas, que tuvieron un momento de esplendor en el Egipto de la dinastía fatimita y a los que se conoció en Occidente (como consecuencia de su papel en la cruzadas) en su materialización extremista en el grupo de los asesinos (*hashishiyya*), son minoritarios en la actualidad y perviven en los grupos bohoras (de Yemen y de la India), nizaritas (destacan los seguidores del Aga Kan —estimado como

el cuadragesimoséptimo imán chiita—, establecidos principalmente en la India), alauitas (o nusairitas en Siria, que divinizan a Alí) y drusos (que divinizan al califa fatimita Hakim —996-1021—, creen en la transmigración de las almas y forman un grupo esotérico poco numeroso pero influyente en el Líbano).

5.7.7. EL ISLAM COMO RELIGIÓN MUNDIAL

El islam es junto al cristianismo y el budismo una de las tres religiones que han demostrado una capacidad expansiva más notoria, y las circunstancias políticas y militares han sido determinantes en este extraordinario auge. Ya en la primera generación tras la muerte de Mahoma (que corresponde a los cuatro primeros califas: 632-661) el poder árabe y la religión musulmana se habían expandido por Arabia, Egipto, Libia, Palestina, Siria, el Cáucaso, Mesopotamia e Irán. Bajo la dinastía omeya (661-750) se consolidó la expansión occidental con el control del Magreb y la Península Ibérica y la oriental al alcanzar el valle del Indo y el Asia central. Con los abasidas (750-1258) se ahondó la penetración en la llanura gangética, Anatolia, el África perisahariana, la desembocadura del mar Rojo y el Cuerno de África. Los emperadores mongoles en China (1279-1368) potenciaron los contactos con el Asia occidental y la penetración de poblaciones musulmanas a través de las rutas centroasiáticas en los territorios fronterizos occidentales y a lo largo de la Ruta de la Seda. Sus descendientes, completamente sinizados, aún mantienen su religión en la China actual (hay en torno a unos 18 millones de fieles). En el Asia sudoriental la penetración islámica comenzó a partir del siglo X y se consolidó en los siglos XV-XVI, perdurando hasta la actualidad, resultando la población de religión musulmana mayoritaria tanto en Malasia como en Indonesia (el país con mayor número de musulmanes del mundo, con más de 180 millones). El caso de la India presenta un interés particular, puesto que los resultados de la islamización son aún hoy en día causa de enfrentamientos graves. El momento culminante en la islamización del subcontinente indio se produjo bajo la dinastía mogola, que presentó dos facetas, la primera representada por la tolerancia religiosa y el intento de creación de una síntesis multicultual (en un enorme imperio panindio) bajo el reinado del emperador Akbar (reinó de 1556 a 1605) y la segunda con la intransigencia islamizadora de Aurangzeb (1658-1707). El problema islámico en la India, que las autoridades coloniales inglesas soslayaron, se planteó en toda su crudeza en el momento de la independencia:

en 1947 el Pakistán («país de los puros») se separó de la India y se configuró como un estado musulmán del que huyeron millones de hinduistas y al que refluyeron millones de musulmanes indios. En 1971, y tras una violenta guerra, Bangladesh, el Pakistán oriental, se consolidó como estado independiente pero con una minoría hinduista destacada. Por su parte los musulmanes que optaron por mantenerse en la India y que forman una minoría numerosa (más de 120 millones), especialmente al sur de Delhi y en torno a las fonteras pakistaní y de Bangladesh, han sufrido esporádicas persecuciones por parte de sus compatriotas hinduistas, contra los que, en ocasiones, han respondido con la violencia.

Dos de las zonas de mayor dinamismo potencial en el islam actual son el África subsahariana y centro-oriental y el Asia central. Los datos sobre las repúblicas musulmanas del Asia Central (y en particular del gran estado musulmán del Kazajstán) parecen indicar que el islam actúa como un medio para consolidar la identidad nacional, aunque sin la homogeneidad que presenta en otras zonas (el número de no-religiosos y ateos es notable). En el África subsahariana, y en especial en Nigeria (con más de 50 millones), Mali, Niger y Guinea hay una fuerte implantación musulmana y destaca en Senegal un islam muy dinámico gracias al papel desempeñado por las cofradías religiosas. A partir del baluarte somalí y el foco sudanés, el islam sigue su secular penetración en las zonas costeras de Tanzania y Mozambique e incluso en el interior (por ejemplo en Malawi). Se configura de este modo un islam no árabe numéricamente importante (recordemos que solamente en Pakistán hay más de 135 millones de musulmanes, más que en todos los países árabes juntos, o que en Irán hay más de 62 millones) y en fuerte crecimiento.

Un fenómeno aún más reciente es el surgimiento de minorías musulmanas en los países occidentales, tanto a consecuencia de emigraciones desde los antiguos territorios coloniales como sobre todo por la llegada de trabajadores inmigrantes. Las mayores concentraciones se sitúan en Francia (con más de 3 millones), Alemania (con cerca de dos millones, de los que las tres cuartas partes son turcos) y Gran Bretaña (con casi 900.000, especialmente pakistaníes y de Bangladesh); en Italia o Holanda rondan los 700.000 y en España el medio millón. El islam se ha convertido para estas minorías en un baluarte de identidad que contrasta profundamente con los modos de vida laicos y homogéneos europeos; en algunos casos la religión ha servido para mantener modos de comportamiento segregacionistas (minimizando el intercambio de mujeres y la asimilación y preconizando el desprecio, sobre todo entre los integristas, hacia la cultura occidental), lo

que ha potenciado contra-actitudes xenófobas (que en todo caso resultan injustificables) y la marginalización.

El caso estadounidense es especialmente relevante, puesto que el islam, además de ser una religión tradicional de poblaciones inmigradas, se ha convertido en una alternativa religiosa identificadora de ciertos grupos de color; el movimiento «Black Muslims» (*bilaliyyun*) fundado en Detroit en 1931 se ha consolidado gracias a figuras prominentes y controvertidas como Malcolm X (muerto en 1965), Elijah Muhammad (muerto en 1975) o en la actualidad L. Farrahan, cuya marcha de un millón de hombres en 1995 demostró el peso del islam negro en Estados Unidos: se han multiplicado las conversiones de tal modo que en la actualidad el número de musulmanes negros norteamericanos se estima que se acerca a los 2 millones (algo menos de la mitad de los más de 4 millones de musulmanes que hay en Estados Unidos).

5.7.8. MODERNIDAD, FUNDAMENTALISMO Y LOS PROBLEMAS DEL ISLAM CONTEMPORÁNEO

Las novedades (*bid'a*, innovación) en materia de teología y jurisprudencia fueron rehuidas por los musulmanes desde los primeros momentos y están en el origen de una actitud que solo recientemente denominamos fundamentalismo (un término, como veremos, por lo demás acuñado para calificar al cristianismo americano más conservador). Para entender este fenómeno hay que ser conscientes de que un mundo profundamente marginal como era el árabe de la época de Mahoma, convertido en el lapso de una generación en el conquistador de la zona del globo en la que la cultura escrita era más antigua y que había sido capaz de asimilar pueblos muy diversos a lo largo de los milenios, tuvo que generar una serie de mecanismos para preservar su identidad. Esa capacidad de defender los pilares fundamentales de la fe y la práctica de vida consolidó una cultura bastante homogénea en un territorio extremadamente diverso, pero a la par las tendencias centrífugas germinaron en rupturas como la que surge entre chiitas y sunitas. En el pensamiento musulmán, desde los orígenes, cupo la opción de la vuelta al pasado, a las raíces, a las costumbres primitivas, que siempre planean, dado el carácter nuclear que tiene el Corán en la vida del musulmán, como un ideal de pureza prístina. Un ejemplo muy influyente de esta actitud lo ofrece el wahabismo, doctrina oficial en Arabia Saudí, que surge de la predicación de Muhammad ibn Abd al-Wahab (1703-1792) y que se enfrenta frontalmente a la mayoría de las innovaciones.

El impacto de la modernidad resultó un revulsivo para el pensamiento musulmán en mucha mayor medida que para el occidental, puesto que el ideal de sociedad laica resulta extraordinariamente difícil de alcanzar sin renunciar al núcleo mismo de la identidad. La capacidad agresiva occidental, que impuso la voluntad de las potencias europeas en Oriente Medio y en el norte de África, se manifestó del modo más diáfano con la progresiva descomposición del sultanato otomano (que mantenía la ficción de un estado panislámico); no es por tanto de extrañar que la reacción más radical frente a la modernidad surgiese de las cenizas de este gran imperio. Es la vía de desislamización que propició Mustafá Kemal Atatürk (1881-1938) desde su posición de presidente de la República de Turquía a partir de 1923; el islam fue tolerado como práctica cultual personal, pero no impregnaba (por lo menos en teoría) las instituciones, que ya no se regían por la ley islámica. Los signos externos de la forma de vida islámica (el vestido, la escritura árabe, la sumisión de la mujer, la charia, en resumen) fueron abolidos y se optó por una occidentalización que permitiese a la nación turca competir en plano de igualdad con las potencias de Europa. En esta línea de adaptación a la modernidad se incluyen otros modelos de nacionalismo árabe «liberal» como el propiciado por el partido Baas (en el gobierno en Siria e Irak), el naserismo o los modelos iraní (antes de 1979) y argelino, opciones que aunque han de contemporizar puntualmente con los tradicionalistas islámicos (sobre todo en los últimos tiempos) rechazan de plano sus reivindicaciones (incluso por la violencia, como hizo Nasser o como hacen los dirigentes argelinos).

Frente a esta opción se enfrenta de modo radical el fundamentalismo islámico, consolidado tras la fundación en 1927 de la Asociación de los Hermanos Musulmanes, cuyo lema sintético es «el Corán es nuestra constitución», y que unen la crítica a los musulmanes tibios con un anti-occidentalismo radical que ejemplifican las palabras de uno de sus máximos ideólogos, Sayyid Qutb:

> ¡Todas las representaciones de las hipóstasis de la Trinidad, el pecado original, de la Redención no hacen sino perjudicar a la razón y a la conciencia! ¡Y ese capitalismo de acumulación, de monopolios, de intereses usurarios, impregnado de arriba a abajo de avidez! ¡Y ese individualismo egoísta que impide toda solidaridad espontánea que no sea la obligada por las leyes! ¡Esa visión de la vida tan materialista, tan miserable, tan disecada! ¡Esa libertad bestial denominada mezcla de sexos! ¡Ese mercado de esclavas bajo el nombre de emancipación de la mujer, esas astucias y ansiedades de un sistema de matrimonios y divorcios tan contario a la vida natural! ¡Esa discriminación racial

> tan fuerte y tan feroz! En comparación, ¡cuánta razón, qué altura de vistas, qué humanidad, en el islam! (*Maalim fi l-tariq* (Señales del camino), 1964).

La victoria de Jomeini en 1979 cambió el rumbo del fundamentalismo islámico, hasta ese momento marginado y sus dirigentes perseguidos e incluso en muchos casos ajusticiados o asesinados por las autoridades (Hassan al-Banna, fundador de los Hermanos Musulmanes fue muerto por la policía política egipcia en 1949; Sayyid Qutb, colgado en 1966). Desde el baluarte iranio Jomeini intentó consolidar una opción anti-occidental que superase la dicotomía chiitas-sunitas, presentando un nuevo enfrentamiento en el que los «reformistas» aparecían como el verdadero enemigo. La guerra irano-iraquí (1980-1988) resulta un paradigma del enfrentamiento entre la opción fundamentalista y un reformismo que busca su línea de identificación en el militarismo expansivo y en el panarabismo político. El ideal del estado islámico unificado, que mantuvo como una ficción el imperio otomano hasta su agonía, se ha transmutado en el ideal político «liberal» del estado panárabe, (buscado tanto por Nasser como por Saddam Hussein y el partido Baas), que aglutinaría a la comunidad cultural (y no ya de creyentes) como una fuerza capaz de afrontar el reto del impacto imperialista (simbolizado en el Estado de Israel).

En el otro extremo aparecen los integrismos, que presentan, por lo menos, dos vías; por una parte está la del fundamentalismo ético y religioso pero teñido de pragmatismo en la relación con Occidente (y en particular con los Estados Unidos, como se vio en la guerra de Kuwait) que preconiza Arabia Saudí y que parece corresponderse con países enriquecidos con el petróleo en los que la identidad árabe-islámica tiene su mayor enemigo en la población de extranjeros, muchos de ellos asiáticos, indispensables en una sociedad progresivamente acomodaticia. Otro fundamentalismo, militante y radicalmente antioccidental, ha surgido en países (Egipto, Argelia, Afganistán, Pakistán, Irán, la Palestina ocupada entre otros) con amplios grupos de población viviendo en la miseria (con porcentajes de jóvenes sin expectativas muy altos), para los que el modo de vida del primer mundo es inalcanzable (salvo por medio del recurso a la emigración) y que buscan en los preceptos islámicos tanto el marco de seguridad que ofrece la tradición como el medio de canalizar la protesta frente a la injusticia (que se plasma en el odio hacia el no musulmán, tanto por su riqueza como por su cualidad de infiel, mientras que no se dirige hacia la escandalosa riqueza de ciertos países musulmanes protegidos por un particular fundamentalismo). El problema palestino y la consolida-

ción del Estado de Israel como baluarte de los intereses occidentales en pleno territorio islámico han provocado un recrudecimiento del nacionalismo árabe (que presenta una gran diversidad de vías, resultando ejemplos extremos los líderes libio e iraquí con sus modos particulares de utilizar el reclamo islámico en su beneficio) y una radicalización de las posturas de algunos grupos fundamentalistas (Hezbolá, Yihad islámica, Takfir, grupos argelinos, al-Qaeda) que están ahondando los focos de tensión en tres zonas delicadas (el Magreb, Palestina, Asia Central). El mundo islámico resulta así, por tanto, un complejo panorama en el que la religión y la geoestrategia se entremezclan creando un mosaico variopinto y complejo y en el que la religión juega un papel muy significativo.

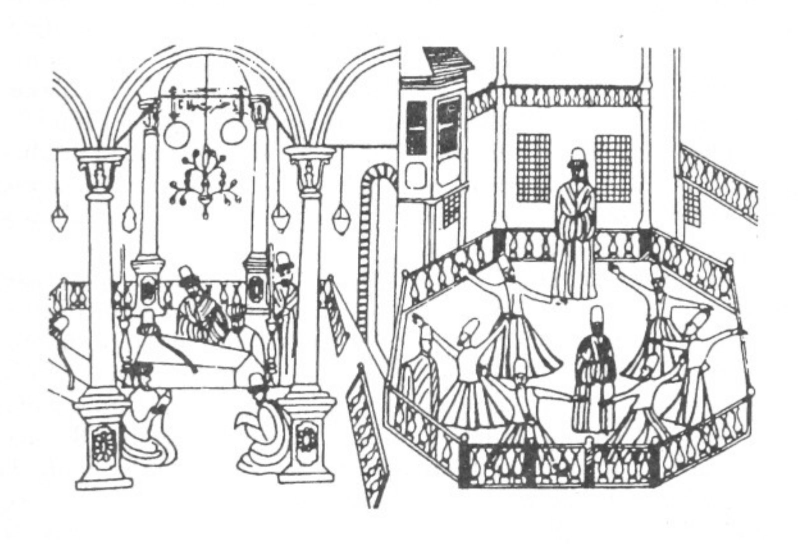
5.7.9. EL SUFISMO

El sufismo es el rostro místico del islam, que comienza a perfilarse en el siglo VII con las figuras de Hasan al-Basri (muerto en 728) o la esclava Rabia (muerta en 801), aunque entronca con tendencias ascéticas y esotéricas que se manifiestan desde los mismos orígenes del islam. La relación con el mensaje esotérico chiita es clara en la primera fase del sufismo y las técnicas de ocultación muy semejantes. El sufismo fue perseguido por parte de las autoridades y de los alfaquíes, ya que ahondaba en el camino hacia Dios que predica el islam pero de un modo que llegaba a obviar la necesaria intermediación del Profeta. Acceder a gustar la presencia de Dios o incluso llegar a gritar, como hizo al-Hallaj, la identificación con la divinidad, era tenido por blasfemia digna de la muerte. Solamente con la figura de Algazel (Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, 1058-1111), que aunó la calidad de alfaquí con la de místico, y gracias a su influyente obra *La revitalización de las ciencias religiosas*, el sufismo comenzó a ser comprendido y aceptado por los teólogos-juristas.

El *tasawwuf*, la vía del sufí (del árabe *suf*, «lana», por los toscos mantos con los que vestían los adeptos para demostrar su rechazo al mundo, en una de sus posibles etimologías) tenía dos modos de expresarse. Uno era la unicidad de la presencia (*wahdat al-shuhud*), por la que Dios se hace presente en el corazón del místico, alcanzándose una unión consolidada en el ardor amoroso (como lo expresaron Rabia o Dhun-Nun); la segunda es la unidad del ser (*wahdat al-wujud*): la negación (*fana*) de la identidad individual lleva a la integración (*baqa*) en el absoluto, entendido como el verdadero estado del ser. Se accede a estos estados por diferentes medios, tanto por la oración repetitiva

(*dhikr*), como por la meditación (*fikr*) materializada en posturas, técnicas respiratorias e imaginales que muestran el conocimiento en el islam de una fisiología mística quizá de origen oriental.

El sufismo generó grandes místicos, comparables a los hindúes o los cristianos en la profundidad de sus experiencias y vivencias. Cuatro destacan especialmente. El primero es el persa al-Hallaj (857-922), «el cardador de las conciencias», viajero por el islam (tres veces peregrino a La Meca) y predicador sin freno; su popularidad fue grande y sus enemigos poderosos. Planteaba en público que la finalidad última para todo musulmán era unirse a Dios (enseñanza que los sufíes, por ejemplo su maestro Jonayd —muerto en 909—, guardaban exclusivamente para el círculo de los iniciados). Un día intentó expresar su propia experiencia mística de la unión con unas palabras («yo soy Dios», *ana'l Haqq*) que marcaron su desgracia. Encarcelado durante nueve años fue finalmente torturado y ejecutado en Bagdad: su pasión marcó el destino de ocultamiento del sufismo, que solamente comenzó a mitigarse a partir de Algazel. El segundo es el también persa Sohrawardi (1155-1191), extático y hermetista, que intentó sintetizar el esoterismo mazdeísta y las doctrinas místicas neoplatónicas con el sufismo enfrentándose a los teólogos, que temían al sufismo intelectual y filosófico del jóven maestro mientras despreciaban pero no reprimían el sufismo no intelectual de los santones analfabetos. Terminó siendo ejecutado a los 35 años por orden de Saladino. El tercer



60. Danza de los derviches rotantes. Konya, Turquía, dibujo del siglo XIX.

gran místico del islam fue el murciano Ibn Arabi (1165-1240), extático unitarista a ultranza, que sintetizó ideas que también aparecen en la cábala judía sobre el hombre perfecto (*al-insan al-kamil*) y el Dios escondido. Volver a los orígenes del hombre es para el místico andalusí realizar la reintegración con Dios. El cuarto gran místico del islam es Rumi (1209-1273), poeta en lengua persa de primer orden que plasmó en su obra principal, el *Mathnawi* el arrebato del éxtasis de la unión con la divinidad. Fundó en Konya la orden de los mewlewíes, los célebres derviches rotantes (ilustración 60), para los que la danza era un camino hacia el éxtasis místico y que en la actualidad debido a la legislación turca contra las hermandades musulmanas se ha transformado en espectáculo folclórico-turístico. Así como hasta el siglo XII el sufismo fue desarrollado por personalidades individuales o pequeños grupos en torno a un maestro, a partir de Algazel y de Ibn Arabi la aceptación general (aunque con reservas) de la mística como una vía lícita de profundización en la fe musulmana llevó a la consolidación de cofradías (*tariqa*) que desarrollaban las enseñanzas de maestros místicos. El esplendor de la creación de estas cofradías se produce en los siglos XII-XIII se convirtieron rápidamente en muy populares y sus miembros, derviches, faquires y morabitos, fueron muy influyentes en la expansión musulmana en los márgenes del islam (África, Asia Central, India), pero resultaron también una fuerza desestabilizadora, por lo que en muchos momentos se les atacó (por ejemplo por parte de los wahabitas o de los reformistas).

ORIENTACION BIBLIOGRÁFICA DEL BLOQUE 5

1) *Taoísmo*

Para las religiones orientales (budismo, hinduismo, taoísmo) contamos con K. Friedrichs, I. Fischer-Schreiber, F. K. Eberhard y M. S. Diener, *Diccionario de la sabiduría oriental*, Barcelona, 1993 (Berna, 1986, la edición española cuenta con bibliografía puesta al día incluyendo trabajos en español, en particular ediciones de textos orientales publicadas en Sudamérica, en pp. 454-478).

Además de las obras generales citadas en el apartado del confucianismo, y específicamente sobre el taoísmo, en español contamos con la magistral recopilación de H. Maspéro, *El taoísmo y las religiones chinas*, Madrid, 1999 (París, 1971, obra póstuma, el autor murió en el holocausto); la excelente introducción de I. Robinet, *Lao Zi y el Tao*, Palma de Mallorca, 1999 (París, 1996); las introducciones de M. Kaltenmark (en H.-C. Puech [ed.], *Historia de las religiones,* Siglo XXI, vol. IV, 268-307, y *Lao-tsé y el taoísmo*, Madrid,

1980, París, 1965); J. C. Cooper *El taoísmo*, Buenos Aires, 1981 (Londres, 1972); R. Wilhelm, *Lao Tsé*, Madrid, 1926 (Múnich, 1925); T. Izutsu, *Sufismo y taoísmo* II, *Laozi y Zhuangzi*, Madrid, 1997 (Tokio, 1983); también la introducción poco académica de E. Wong, *Taoísmo*, Barcelona, 1998 (Boston, 1997), o el trabajo reciente de I. Preciado, *Lao Zi*, Barcelona, 1998. De I. Robinet interesan también, aunque no hayan sido traducidos, *Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle*, París, 1991; *Méditation taoïste*, París, 1979/1985; *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste*, París, 1995; también, L. Xiaogan, en A. Sharma, *Our Religions*, San Francisco, 1993, 229-289. G. Tucci, *Apología del taoísmo*, Buenos Aires, 1976 (Milán, 1929), y A. Watts, *El camino del Tao*, Barcelona, 1976 (Londres, 1975), hacen sugestivas y personales interpretaciones del taoísmo. En esta misma línea poco académica están los trabajos traducidos de J. Blofeld (*Taoísmo. La búsqueda de la inmortalidad*, Barcelona, 1981 [Boulder, 1978]; *La puerta de la sabiduría*, Barcelona, 1983). Los textos taoístas principales han sido objeto de diversas traducciones: del *Tao-te Ching* (*Dao De jing*) destacan la de R. Wilhelm (Málaga, 1992, 1910), pero sobre todo la directa (bilingüe y con una buena introducción) de I. Preciado (Barcelona, 1979, múltiples ediciones). El *Chuang-tzu* (*Zhuang Zi*) ha sido traducido por C. Elorduy (*Dos grandes maestros del taoísmo*, Madrid, 1977), I. Preciado (*Zhuang Zi*, Barcelona, 1996) o P. González España y J. C. Pastor-Ferrer (*Los capítulos interiores de Zhuang Zi*, Madrid, 1998 [los siete primeros libros]); y el *Lieh-tzu* (*Lie Zi*) por I. Preciado (Barcelona, 1987). También ha sido traducido (indirectamente del alemán) el opúsculo de C. G. Jung y R. Wilhelm, *El secreto de la flor de oro*, Barcelona, 1981 (1928).

2) *Budismo*

En español existen algunas introducciones generales al budismo; la mejor es P. Harvey, *El budismo*, Madrid, 1998 (Cambridge, 1990, con bibliografía completa y adaptada al mundo hispano parlante), muy interesante es R. Panikkar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, 1996; sintético, A. Vélez, *Buddha*, Madrid, 1997; también H. Saddhatissa, *Introducción al budismo*, Madrid, 1974 (Londres, 1971, sobre el theravada) o E. Conze, *El budismo, su esencia y desarrollo*, México, 1978 (Oxford, 1951); *Breve historia del budismo*, Madrid, 1983 (Londres, 1980); también Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas* II, caps. 18, 19, 22, y III, cap. 39, o el muy característico y puntualmente problemático A. Coomaraswamy, *Buddha y el evangelio del budismo*, Barcelona, [2]1994 (Londres, 1916). Introducciones generales aparecen en P. Williams, *Mahayana Buddhism*, Londres, 1989; R. Gombrich, *Theravada Buddhism*, Londres, 1988. Son interesantes los trabajos generales y recopilatorios de R. H. Robinson y W. L. Johnson, *The Buddhist Religion*, California, 1977, o F. E. Reynolds, *Guide to the Buddhist Religion*, Boston, 1981, y en general los artículos alusivos en *Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed.; entradas realizadas entre otros por F. E. Reynolds, A. Bareau o H. Guenther). También A. Shearer, *Buda*, Madrid, 1993 (Londres, 1992).

El zen y el budismo tibetano han sido especialmente bien tratados por las editoriales en lengua española (por su atracción en los círculos esotéricos) aunque generalmente se trata de trabajos realizados por monjes o con una óptica a veces sesgada y muy poco histórica. Para el budismo tibetano, por ejemplo, J. Blofeld, *El budismo tibetano*, Barcelona, 1980 (Londres, 1970); G. L. Sopa y J. Hopkins, *Práctica y teoría del budismo tibetano*, Barcelona, 1977 (Londres, 1974), o L. A. Govinda, *Fundamentos de la mística tibetana*, Madrid, 1980 (Berna, 1975). Sin duda la aproximación más recomendable es la del gran especialista G. Tucci, *The Religions of Tibet*, Londres, 1980, autor del que se tradujo *Teoría y práctica del mandala*, Barcelona, 1973 (Roma, 1969); se le debe el estudio de la iconografía tibetana (y en general de la religión) que aparece en *Tibetan Painted Scrolls*, 3 vols., Roma, 1949. También es muy útil A. M. Blondeau, en H.-C. Puech (ed.), *Historia de las religiones,* Siglo XXI, vol. IX, 287-405. Sobre el budismo tántrico sigue siendo fundamental S. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism*, Calcuta, 1958. Introducciones al tantrismo tibetano aparecen en H. V. Guenther, *La visión tántrica de la vida*, Madrid, 1982 (Benarés, ³1972), o C. Trungpa y H. V. Guenther, *El amanecer del Tantra*, Barcelona, 1976 (Londres, 1976). Algunos textos tibetanos principales se pueden consultar en las obras de W. Y. Evans-Wentz (*Yoga tibetano y doctrinas secretas*, Buenos Aires, 1971, Oxford, 1958; *El gran yogui Milarepa del Tibet*, Buenos Aires, 1972, Oxford, 1928 —hay otra traducción al español del sinólogo I. Preciado—; *El libro tibetano de la gran liberación*, Buenos Aires, 1973 [Oxford, 1954]). El *Bardo Thödol* tiene varias traducciones al español: la de F. Fremantle y C. Trungpa (Buenos Aires, 1989, Berkeley, 1975), la de Evans-Wentz (Buenos Aires, 1972, Oxford, 1970), la reciente y en cierto modo oficial de R. A. F. Thurman, prologada por el actual Dalai Lama (Barcelona, 1994, Nueva York, 1994), o la excelente de G. Tucci (Buenos Aires, 1989 [Milán, 1949]); el problema de tratarse de traducciones vicarias se subsana gracias a la muy recomendable traducción directa del tibetano realizada por R. N. Prats titulada *El libro de los muertos tibetano*, Madrid, 1996. También hay traducciones de escritos del XIV Dalai Lama (por ejemplo *El budismo del Tíbet y la clave del camino medio*, México, 1976 [Londres, 1975]); hay que tener en cuenta que existen varias editoriales dedicadas específicamente a publicar obras de este tipo (Dharma, Tharpa, Amara). En general sobre esta bibliografía contamos con el artículo del gran tibetólogo catalán R. N. Prats, «Repertorio de bibliografía occidental sobre las religiones del Tibet», *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 3 (1995), 4-37.

Para el budismo zen destacan D. T. Suzuki, *Introducción al budismo Zen*, Bilbao, 1972 (Kyoto, 1935), y sobre todo *Ensayos sobre el budismo Zen*, 4 vols., Buenos Aires, 1973 ss. (Londres, 1949 ss.); también C. Chen-Chi, *La práctica del Zen*, Buenos Aires, 1976 (Nueva York, 1960); E. Herrigel, *El camino del Zen*, Barcelona, 1980 (Múnich, 1958), o el popular (y personal) A. Watts, *El camino del Zen*, Barcelona, 1971 (Nueva York, 1957). T. Deshimaru (destaca *La práctica de la concentración*, Barcelona, 1982, París, 1978) es un autor interesante porque sus enseñanzas fueron muy influyentes en los maestros zen en Francia (donde residió) y España. Sobre el zen y el

cristianismo contamos con los trabajos de T. Merton (*El Zen y los pájaros del deseo*, Barcelona, 1972 [Nueva York, 1968]), o H. M. Enomiya-Lasalle (por ejemplo *El Zen entre cristianos*, Barcelona, 1980 [Múnich, 1974]; *Zen y mística cristiana*, Madrid, 1991 [1978]; *Zazen y los ejercicios de San Ignacio*, Bilbao, 1985). K. G. Dürckeim (entre otros *El Zen y nosotros*, Bilbao, 1987) ha desarrollado una escuela ecléctica que centra su práctica de meditación en el zen.

Sobre el budismo de la «tierra pura»: J. Eracle, *La doctrina búdica de la tierra pura*, Madrid, 1981 (París, 1973). De Daisaku Ikeda, presidente durante muchos años del Soka gakkai, existen varias obras entre las que destaca *Budismo, el primer milenio*, Madrid, 1988 (París, 1985). El niño-monje granadino Osel (Tenzin Osel Rimpoché), a pesar de su corta edad (nació en 1985), aparece como autoridad religiosa en el repertorio biográfico de J. C. Jenkins y C. Vanden Block, *International Biographical Dictionary of Religion*, New Providence, 1994. Sobre el budismo japonés recientemente en español H. Dumoulin en M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, V, cap. 50. Un trabajo interesante por la perspectiva que ofrece (desde la óptica de una mujer, hoy) es el de Tenzin Palmo (Vicki Mackenzie), *Una cueva en la nieve*, Barcelona, 2000 (1998).

Se están realizando recientemente traducciones del pali de textos básicos budistas, por ejemplo *Majjhima Nikaya. Los sermones medios del Buddha* (traducción de A. Solé-Leris y A. Vélez de Cea), Barcelona, 1999, o *Jataka* (traducción de D. de Palma), Madrid, 1998. Existe en español una publicación especializada, la *Revista de Estudios Budistas*, editada por C. Dragonetti y F. Tola (la labor encomiable de traducción de estos investigadores se recoge en P. Harvey, *El budismo*, Madrid, 1998, pp. 395-398). Sobre la meditación budista destaca A. Solé-Leris, *La meditación budista*, Barcelona, ^{2}1995. Sobre el impacto del budismo en Occidente, recientemente, F. Lenoir, *El budismo en Occidente*, Barcelona, 2000 (París, 1999); D. S. Lopez Jr., *Prisoners of Shangrila: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago/Londres, 1998, o S. Wetzel, *Mujer y budismo en Occidente*, Barcelona, 2002.

3) *Hinduismo*

Una aproximación sintética en español es G. Flood, *El hinduismo*, Madrid, 1998 (Cambridge, 1996); sucinto pero útil es L. Renou, *El hinduismo*, Barcelona, 1991 (París, 1974, ^{1}1951); aún más resumida, K. Knott, *Introducción al hinduismo*, Madrid, 1999 (Oxford). Una introducción muy asequible es E. Gallud, *El hinduismo*, Madrid, 2000; también su *Diccionario del hinduismo*, Madrid, 1999. Otros títulos de interés: A. Esnoul, en H.-C. Puech (ed.), *Historia de las religiones*, Siglo XXI, vol. IV, 1-133; H. Zimmer, *Filosofías de la India*, Buenos Aires, 1965 (Nueva York, 1951); L. Renou, *Las literaturas de la India*, Buenos Aires, 1965 (París, 1951), o R. Panikkar, *La India. Gente, cultura, creencias*, Madrid, 1960, o *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, 1997; H. Zimmer, *Mitos y símbolos de la India*, Madrid, 1995 (Washington, 1946); E. Zolla, *Las tres vías*, Barcelona, 1997 (Milán, 1995); L. Dumond, *La civilización india y nosotros*, Madrid, 1989 (París, 1975, esp.

cap. I); de S. Radhakrishnan se tradujeron *La concepción hindú de la vida*, Madrid, 1969 (Londres, 1928), o *Religión y sociedad*, Buenos Aires, 1955 (1949). También M. Biardeau, *L'hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, París, 1981; J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, 2 vols., París, 1962-1965 (Stuttgart, [2]1963-1978); S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols., Cambridge, 1922-1955; A. Esnoul, *L'hindouisme, textes et traditions sacrées*, París, 1972; J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition*, Belmont, 1971; R. C. Zaehner, *L'hindouisme*, París, 1974 (Londres, 1966); *Mythes et symboles dans l'art et la philosophie de l'Inde*, París, 1957 (Nueva York, 1946); N. C. Chaudhuri, *Hinduism, a religion to live by*, Oxford, 1980; J. L. Brockington, *The Sacred Thread: Hinduism and his Continuity and Diversity*, Edimburgo, 1981; K. K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, Albany, 1994; D. M. Knipe, *Hinduism. Experiments in the Sacred*, San Francisco, 1991; J. Lipner, *Hindus. Their Religious Beliefs and Practices,* Londres, 1994; G. D. Sontheimer y H. Kulke, *Hinduism reconsidered*, Delhi, 1991; D. Kinsley, *Hinduism, a Cultural Perspective*, Englewood Cliffs, 1982. Para los textos religiosos del hinduismo (además de los citados en el apartado sobre la religión védica) comenzamos en español a contar con traducciones fiables (a pesar de la falta de consolidación de los estudios orientales en España y de la paradoja de que en inglés sean de uso habitual las traducciones del mallorquín J. Mascaró, cuya famosa versión de la *Bhagavad Gita* ha sido traducida del inglés al español recientemente: *Bhagavad Gita*, versión e introducción de Juan Mascaró, Madrid, 1999, Londres, 1962); destacan las de F. Tola, *Bhagavad-Gita. El canto del señor,* Madrid, 2000 (algunas otras son de difícil acceso por publicarse en Sudamérica), se añaden, por ejemplo, F. Rodríguez Adrados y E. Villar, *Atma y Brahma. Upanishad del gran Aranyaka y Bhagavadgita*, Madrid, 1977; F. Rodríguez Adrados, *Bhagavadgita*, Barcelona, 1988; también los trabajos de C. Martín, *Bhagavad Gita*, Madrid, [2]2002, *Conciencia y Realidad,* Madrid, 1998, *Brahma-Sutras*, Madrid, 2000, aunque no sean versiones directas; muchas otras son traducciones indirectas, utilizables con más reparos, como las realizadas bajo los auspicios de A. C. Bhaktivedanta Prabhupada por la editorial de la Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna (que se caracteriza por la inclusión del texto sánscrito y por su número), las de las editoriales Etnos e Índica (que proyectan una traducción directa de los grandes textos del hinduismo) o en menos casos las de la colección El arca de la sabiduría de la editorial Edaf (por su opción por traducciones sesgadas por lo esotérico); con resultados más prometedores se presentan los intentos por desarrollar una línea de traducciones fiables por parte de editoriales como Kairós, Siruela, Akal o Trotta. Sobre el tantrismo hay una proliferación de bibliografía de calidad muy desigual, mucha de ella (por tratarse de un tema a la moda) traducida al español. Destaca M. Eliade, *Yoga, inmortalidad y libertad*, Buenos Aires, 1977 (París, 1951), 197-261; más divulgativos J. Varenne, *El tantrismo*, Barcelona, 1985 (París, 1977); J. Rivière, *El yoga tántrico,* Buenos Aires, 1964 (París, 1932), o J. Evola, *El yoga tántrico*, Madrid, 1991 (París, 1971, Milán, 1949). Son básicos también los artículos de A. Padoux en *Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed.), vols. 13, 6-20, y 8, 402-403; L. Silburn, *La kundalini: l'énergie des profondeurs*,

París, 1983; A. Bharati, *The Tantric Tradition*, Londres, 1965, o S. Gupta y otros, *Hindu Tantrism*, Leiden, 1979. Para los textos tántricos se cuenta con las recopilaciones de J. Woodroffe, *El poder serpentino*, Buenos Aires, 1979 (Madrás, 1972, 1928); *Principios del Tantra*, Buenos Aires, 1981 (Madrás, 1978, 1913); *Sakti y Sakta*, Buenos Aires, 1978 (Madrás, 1969, 1927). Sobre Shiva: R. Fernández, *El Shivaísmo*, Madrid, 2001; E. Gallud, *Shiva*, Madrid, 2001; W. D. O'Flaherty, *Siva: the Erotic Ascetic*, Londres, 1980, o el más general (pero problemático) A. Coomaraswamy, *La danza de Siva*, Madrid, 1996 (Londres, 1924). Sobre el *yoga* en general se cuenta con las excelentes aproximaciones de M. Eliade (*Yoga, inmortalidad y libertad*, Buenos Aires, 1977, París, 1954; *Técnicas del yoga*, Buenos Aires, 1961, 1948, y *Patañjali y el yoga*, Buenos Aires, 1970, 1962), o J. Varenne (*El yoga y la tradición hindú*, Barcelona, 1978 [París, 1973]). Sobre el hinduismo contemporáneo y Occidente, R. Hummel, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen*, Stuttgart, 1980; una obra interesante por ofrecer una relectura del cristianismo desde los presupuestos de uno de los primeros conversos influyentes a las religiones orientales (William Walter Atkinson) es Yogui Ramacharaka, *Cristianismo místico*, Barcelona, 2000 (1930); sobre las religiones en la India contemporánea, T. N. Madan, *Religion in India*, Delhi, [2]1992. Sobre los occidentales «buscadores de la verdad» y su impacto en el «mercado espiritual» indio véase el interesante y humorístico ensayo de G. Mehta, *Karma Cola*, Barcelona, 1999 (1979).

4) *Jainismo*

En español destaca la reciente, extensa y poco académica monografía de A. Pániker, *El jainismo*, Barcelona, 2001; también la contribución de C. Caillat en H.-C. Puech (ed.), *Historia de las religiones*, Siglo XXI, vol. IV, 134-183. De la misma autora, en *Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed.), vol. 8, 507-514, o *La cosmologie jaina*, París, 1981 (con más bibliografía). También C. Della Casa, en C. J. Bleeker y G. Widengren (eds.), *Historia Religionum* II, 337-361. Más recientes, M. Tobias, *Life Force. The World of Jainism*, Berkeley, 1991, y P. Dundas, *The Jains*, Londres, 1992 (la síntesis más cómoda con bibliografía en pp. 257-270).

5) *Sijismo*

El sijismo no se estudia como religión particularizada diferente del hinduismo en algunos trabajos, así, por ejemplo en la síntesis de Eliade-Couliano no se le dedica una entrada propia (a pesar de hacerlo para términos de identidad dudosa como «dualismo»). Sigue siendo básico M. A. Macauliffe, *The Sikh Religion*, 3 vols., Delhi, 1968 (Oxford, 1909); más recientes W. O. Cole y P. S. Sambhi, *The Sikhs, their religious Beliefs and Practices*, Londres, [2]1995 (con bibliografía puesta al día, pp. 218-227); W. H. McLeod, *The Sikhs*, Nueva York, 1989, y *Sikh History, Religion and Society*, Columbia, 1991; D.

K. Babra, *Sikhism*, Londres, 1990; D. Singh, *Western Perspectives on Sikhism*, Londres, 1991. También K. Singh, en *Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed.), vol. 13, 315-320, y *A History of the Sikhs*, 2 vols., Delhi, 1983, H. Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries. Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*, Chicago, 1995, o W. H. McLeod, *Exploring Sikhism*, Oxford, 2000. Para el libro sagrado de los sijs: P. Singh, *The Guru Granth Sahib*, Oxford, 2000.

6) *Cristianismo*

La bibliografía sobre el cristianismo es inabarcable; una manejable introducción en español es la de H. Chadwick y G. R. Evans, *La iglesia cristiana. Veinte siglos de historia*, Barcelona, 1990 (Oxford, 1988, bibliografía selecta 229-231); también H. Küng, *El cristianismo*, Madrid, 1997 (1994), o M. Collins y M. A. Price, *Historia del cristianismo*, Barcelona, 2000 (Londres, 1999); desde una óptica menos neutral A. Dué y J. M. Laboa, *Atlas histórico del cristianismo*, Madrid, 1998 (Milán, 1997); también J. McManners (ed.), *The Oxford Illustrated History of Christianity*, Oxford, 1990; F. L. Cross y E. A. Livingstone (eds.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, 2.ª ed. corregida, 1983, o el reciente G. Jossa y otros, en G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni* II, 191-670 (con bibliografías); muy sucinto, B. Wilson, *Cristianismo*, Madrid, 2001 (1999). Para la historia de la iglesia (católica) destaca la obra monumental de A. Fliche y V. Martin (eds.), *Historia de la iglesia*, 33 vols., Valencia, 1973 ss. (París, 1934 ss.); también J. Daniélou, H. I. Marrou y otros, *Nueva historia de la iglesia*, Madrid, 1964 ss. (París, 1963 ss.), o H. Jedin (ed.), *Manual de historia de la Iglesia*, I-X, Barcelona, 1965-1987 (Friburgo, 1962 ss.). Una óptica radical se expresa en K. Descher, *Historia criminal del cristianismo*, Barcelona, 1990 ss. (Hamburgo, 1986 ss.); bien diferente es la de J. Lenzenweger y otros, *Historia de la iglesia católica*, Barcelona, 1989 (Graz, 1986, con bibliografía, 659-672). Para los orígenes del cristianismo destacan algunos recientes trabajos de investigadores españoles como J. M. Blázquez, *El nacimiento del cristianismo*, Madrid, 1990; *Cristianismo y religiones mistéricas*, Madrid, 1995, o A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo*, Córdoba, 1991. Los problemas del canon neotestamentario los plantean J. Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Madrid, [3]1998, esp. 369 ss.; A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo*, Córdoba, 1993, o, con I. Peláez, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Córdoba, 1995. La biblioteca gnóstica de Nag Hammadi ha sido traducida en A. Piñero y otros, *Textos gnósticos*, Madrid, 1997-2000 (los evangelios aparecen en el tomo II). De entre los muy diversos trabajos sobre Jesús, destacan por su óptica (presentarlo como maestro judío, cuya predicación se comprende exclusivamente desde los presupuestos del judaísmo) P. Winter, *Proceso a Jesús*, Barcelona, 1995 (Berlín, 1974); G. Vermes, *Jesús el judío*, Barcelona, 1994 (Londres, 1973), o *La religión de Jesús el judío*, Barcelona, 1995 (Londres, 1993). También M. Sachot, *La invención de Cristo. Génesis de una religión*, Madrid, 1998 (París, 1998,) o J. D. Crossan, *Jesús, vida de un campesino judío*, Barcelona, 1994 (San Francis-

co, 1991), con puntos de vista polémicos; en general, G. Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristientum*, Gütersloh, [2]2001. El instrumento fundamental es T. Klauser y otros, *Reallexikon für Antike und Christientum,* Leipzig-Stuttgart, 1941 ss. Para temas generales, C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, 1993. Es interesante y polémica la óptica de G. Puente Ojea, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, [5]1991 ([1]1974); *Fe cristiana, iglesia, poder*, Madrid, [2]1992. Sobre la ortodoxia, P. Evdokimov, *Ortodoxia*, Barcelona, 1973 (París, 1959); A. Yetano, *Las iglesias cristianas ortodoxas de la Europa oriental (siglos XIX y XX)*, Madrid, 1996. Sobre el protestantismo, E. G. Leonard, *Historia general del protestantismo*, 4 vols., Barcelona, 1973 (París, 1964); T. Egido, *Las reformas protestantes*, Madrid, 1992; A. Yetano, *Las iglesias cristianas en la Europa de los siglos XIX y XX*, Madrid, 1993, caps. 3-4; E. Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, 1983. La obra fundamental es H. J. Hillerbrand (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, 4 vols., Oxford, 1996. Sobre la Reforma radical (anabaptistas, mennonitas y otros grupos emparentados) véase H. S. Bender y C. H. Smith, *The Mennonite Encyclopaedia*, 4 vols., Scottdale, 1955-1959; la bibliografía citada relativa a nuevas religiones (y sectas) suele incluir datos sobre el cristianismo minoritario. El tratamiento de las religiones afrobrasileñas que hace R. Bastide, *Sociología de la religión*, 2 vols., Madrid, 1986 (título original *Les religions africaines au Brésil*, París, 1960) es ejemplar; de entre los numerosos trabajos sobre religiones afroamericanas (muchos de ellos en brasileño), por ejemplo F. Giobellina, *Las formas de los dioses,* Cádiz, 1994, o *Umbanda, el poder del margen*, Cádiz, 2001; sobre las religiones en Estados Unidos (también incluye datos de grupos no cristianos), J. Gordon Melton, *The Encyclopedia of American Religions,* Detroit, [3]1989. En general son recomendables los artículos de *Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed., con bibliografía) que tratan sobre el cristianismo (en todos sus aspectos). Interesante resulta la visión expuesta por E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo,* Madrid, 1983 (Fráncfort, 1968). Sobre la teología de la liberación de entre una muy numerosa bibliografía destaca por su óptica mundial C. Rowland (ed.), *La teología de la liberación*, Madrid, 2000 (Cambridge, 1999), también I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, 2 vols., Madrid, [2]1994, o C. Smith, *La teología de la liberación*, Barcelona, 1994 (Chicago, 1991). Sobre el fenómeno de la mutación religiosa del catolicismo al protestantismo en Centro y Sudamérica: D. Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, 1990; J. P. Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, México, 1994, o *Historia del protestantismo en América Latina*, México, 1990; también P. Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, African and Latin America*, Cambridge, 2001. Sobre los cristianismos independientes, por su impacto misionero (que se caracteriza por una vertiente de publicaciones en español en editoriales propias) destacan los Testigos de Jehová (por ejemplo la *Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras*, Nueva York, diversas ediciones, o *El hombre en busca de Dios*, Nueva York, 1990, un estudio sobre las religiones mundia-

les) o la Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días (*El libro de Mormón. Otro testamento de Jesucristo*, Salt Lake City, diversas ediciones). Sobre los rastafarianos, P. B. Clarke, *Black Paradise: The Rastafarian Movement*, Wellingborough, 1986. Sobre la religión católica en la España reciente desde una óptica confesional, O. González de Cardedal (ed.), *La iglesia en España 1950-2000*, Madrid, 1999.

7) *Islam*

La síntesis más reciente y útil en nuestra lengua es D. Waines, *El islam*, Madrid, 1997 (Cambridge, 1995); en un formato más reducido y con textos, M. Abumalham, *El islam*, Madrid, 1999. Una excelente introducción a la filosofía (religión y mística) islámica es la de H. Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, 1994 (París, 1964-1968). De entre algunas buenas traducciones del Corán al español destacan la de J. Cortés (Barcelona, [5]1995) con introducción de J. Jomier, a quien se debe también *Para conocer el islam*, Estella, 1989 (París, 1988), o la de J. Vernet (Barcelona, numerosas ediciones). Destaca el tratado de F. M. Pareja, *Islamología*, 2 vols., 1952-1954; también *La religiosidad musulmana*, Madrid, 1975, o M. Cruz, *Historia del pensamiento en el mundo islámico,* 3 vols., Madrid, 1996. La obra de consulta fundamental es *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, [2]1954 ss., de la que se ha extraído E. Van Donzel, *Islamic Desk Reference*, Leiden, 1994; también W. C. Brice (ed.), *An Historical Atlas of Islam*, Leiden, 1981; también P. M. Holt y otros (eds.), *The Cambridge History of Islam*, 2 vols., Cambridge, 1970, y S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality*, 2 vols., Londres, 1987-1991. Introducciones rápidas en D. Sourdel, *El islam*, Barcelona, 1973 (París, 1973); L. Gardet, *Conozcamos el islam*, Andorra, 1960 (París, 1958); P. Balta (ed.), *Islam. Civilización y sociedad*, Madrid, 1994 (París, 1991); es interesante la visión de C. Geertz, *Observando el islam*, Barcelona, 1994 (New Haven, 1968). Sobre Mahoma: M. Rodinson, *Mahoma*, México, 1974 (París, 1961); W. M. Watt, *Mahoma, profeta y hombre de estado*, Madrid, 1968 (Oxford, 1961), o M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahoma*, Madrid, 1990 (París, 1957-1969). Sobre el sufismo y la mística musulmana, A. Popovic y G. Veinstein (dirs.)*, Las sendas de Allah: las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, Barcelona, 1997 (París, 1985); S. H. Nasr, *Sufismo vivo. Ensayos sobre la dimensión esotérica del islam*, Barcelona, 1985 (Londres, 1972); M. Lings, *¿Qué es el sufismo?*, Madrid, 1981 (Londres, 1975); J. Chevalier, *El sufismo y la tradición islámica*, Barcelona, 1986 (París, 1974); C. Bonaud, *Introducción al sufismo (el Tasawwuf y la espiritualidad islámica)*, Barcelona, 1994 (París, 1991); L. Schaya, *La doctrina sufi de la unidad*, Palma de Mallorca, 1985 (París, 1962); T. Izutsu, *Sufismo y taoísmo* I*, Ibn Arabi*, Madrid, 1997 (Tokio, 1983); C. W. Ernst, *Sufismo*, Barcelona, 1999 (Boston, 1997); también M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas* III, 1, 134-162; L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, París, 1954, o su recientemente traducido *La pasión de Hallaj. Mártir místico del Islam*, Barcelona, 2000 (París, 1975); L. Gardet y M. Anawati, *La mystique musulmane*, París, 1961 o

A. Schimmel, *Dimensiones místicas del islam*, Madrid, 2002 (Múnich, 1985). Sobre el fundamentalismo es interesante y polémica la opinión de R. Garaudy, *Los integrismos*, Barcelona, 1991 (París, 1990), y en general los trabajos de G. Kepel, por ejemplo *La yihad. Expansión y declive del islamismo*, Barcelona, 2001 (París, 2000); también A. Rashid, *Yihad, el auge del islamismo en Asia Central*, Barcelona, 2002 (Londres 2001); sobre el islam reformado, la perspectiva del pensador A. M. Iqbal, *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*, Madrid, 2002. Un panorama histórico del islam en el mundo actual aparece en P. Clarcke y otros, «Islam», en S. Sutherland y otros (eds.), *The World's Religions*, Londres, 1988, 329-529, y en *Encyclopedia of Religion* (M. Eliade, ed.), vol. 7, 322-431; también P. Balta, *L'islam dans le monde*, París, 1986; M. Abumalham (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, 1995, o G. Kepel, *Al Oeste de Alá. La penetración del Islam en Occidente*, Barcelona, 1995 (París, 1994); interesan también las reflexiones de P. Martínez Montavez, *El reto del islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*, Madrid, 1997; E. Menéndez Del Valle, *Islam y democracia en el mundo que viene*, Madrid, 1997; F. Mernissi, *El miedo a la modernidad, islam y democracia*, Madrid, 1992 (París, 1992), y, en general, la colección Biblioteca del Islam Contemporáneo, Barcelona, 1996 ss.

Bloque 6

LAS RELIGIONES DE LAS SOCIEDADES INDUSTRIAL Y POSTINDUSTRIAL

6.1. LA PERDURABILIDAD DE LA RELIGIÓN TRAS LA MODERNIDAD

6.1.1. RELIGIONES QUE NO DESAPARECEN

El papel de la religión en las sociedades industrial y postindustrial sigue siendo importante y, lo que es más significativo, en los últimos años ha aumentado. A comienzos del siglo XXI asistimos a un retoñar de los modos de pensamiento religiosos o para-religiosos, especialmente en los países más desarrollados, cuya explicación no resulta sencilla, aunque se plantea como un reto necesario después de haber esbozado el intento de comprender las religiones del pasado. Los métodos explicativos unívocos sufren una quiebra indudable y resulta necesario intentar una aproximación holística que permita reflejar tanto las implicaciones sociales de la religión (que parecen cada vez menos determinantes) como las individuales (cada vez más tenidas en cuenta, ya que el ser humano parece necesitar el consuelo o el horizonte de la trascendencia). Pero hemos de ser conscientes de que la perdurabilidad de la religión y las religiones resulta un proceso en cierto modo inesperado.

En los modelos de entender el mundo que generaron muchos de los pensadores ilustrados (especialmente franceses) en los albores de la industrialización, la religión había dejado de jugar el papel de instrumento para comprender, aceptar el mundo y consensuar la convivencia, y se había enjuiciado en ocasiones dentro de la categoría de superstición que podía puntualmente poner trabas a la nueva cosmovisión: así la modernidad vaticinó el final de la religión. Se estaban refiriendo a las religiones que conocían y en particular a las diferentes corrientes cristianas (hemos de tener en cuenta que se trata de un pen-

samiento europeo y en general occidental), que habían sido consolidadas en el seno de sociedades de base agrícola y cuyos marcos explicativos se estaban viniendo abajo como resultado del desarrollo del gran producto ideológico de la modernidad que es la ciencia (con su replanteamiento de los orígenes, la historia, el papel del ser humano en el mundo, las teorías evolucionistas, etc.) y las transformaciones que la tecnología estaba produciendo en las condiciones de vida.

Para los más influyentes materialismos del siglo XIX, a su vez herederos y desarrollo del marco explicativo de la Ilustración, esta posición se exacerbaba. Para Freud la religión era una ilusión, un juego irreal que quedaba superado desde el momento en que el psicoanálisis ofrecía unos instrumentos de interpretación e integración mucho más eficaces que los generados por las diferentes religiones. En consecuencia, los días de las creencias religiosas estaban contados y se imaginaba un nuevo ser humano libre de las caracterizaciones neuróticas y obsesivas del pensamiento religioso.

Otro pensamiento fuerte, dotado de la rotundidad de los evolucionismos unilineales, será el marxismo, para el que la religión es un opiáceo, un paliativo que desvía la mirada, que convierte en soportable un mundo insensible, que promete posponer tras la muerte la recompensa, y que hace dóciles, como drogadictos, a los seres humanos para ser pasto, en última instancia, de la impune explotación por parte de los grupos dominantes. El cambio de mirada que propone el marxismo es la materialización de ese paraíso, pero en la tierra, gracias al comunismo. La religión se transforma en una rémora no deseable, puesto que anula la capacidad de poner en cuestión, de modo activo, el modelo injusto de sociedad.

Pero estos dos marcos teóricos en los que la religión quedaba caracterizada de modo radical como un obstáculo se han visto paulatinamente puestos en duda, incluso desde su mismo interior: el método jungiano transformó las religiones en caminos de sabiduría, y, por ejemplo, la teología de la liberación, al cristianismo en instrumento para el cambio y la revolución. Se fue produciendo una quiebra del modelo de evolución que caracterizaba el futuro como no religioso, que construía una línea en la que progresivamente las mejores mentes y luego el resto habrían de abandonar por obsoleto el pensamiento religioso (como planteaba el muy influyente James Frazer al defender una línea evolutiva en tres fases: magia, religión, ciencia): ha quedado claro que no existe una línea única de desarrollo hacia la que tengan que tender todas las sociedades humanas.

A la par el asalto moderno a la religión fue mitigándose, toda vez que la religión, por una parte, quedaba progresivamente relegada al

mundo de las opciones individuales y, por otra, que las religiones mantenían su inflencia en muchos ámbitos tradicionales (entre las poblaciones rurales y en menor medida entre los habitantes de las ciudades), convirtiéndose en un factor de estabilidad social. De hecho en el mundo actual siguen surgiendo religiones, en unos casos organizadas según la estructura de las Iglesias y cultos tradicionales, en otros buscando modos de organización radicalmente no eclesiásticos; todas ellas dinamizan un mundo cambiante de creencias que muestra una vivacidad bien alejada de la vaticinada agonía. Aunque más individualizada, más transparente, en plena mutación, la religión está lejos de desaparecer, lo que no quiere decir que muchas religiones tradicionales no presenten inadaptaciones y problemas frente al mundo moderno.

6.1.2. PRODUCCIÓN INDUSTRIAL Y RELIGIÓN

No es de extrañar que una de las críticas más radicales a la religión proviniese de Marx, quizá el pensador que en su época conocía de modo más profundo la emergente sociedad industrial. El ritmo industrial es bien diferente del ritmo tradicional. Las necesidades de la máquina difieren profundamente de las de la naturaleza y la agricultura. Los solsticios y equinoccios, las lunaciones, el vagar de las estaciones que marcaban el calendario festivo en las sociedades tradicionales pierden su razón de ser en la sociedad industrial. El trabajo se rige por unas nuevas pautas en las que se superan los presupuestos sobre los que se sustentaba la supervivencia en las sociedades de base agrícola. Dos ejemplos ilustran esta nueva situación y tienen que ver con el valor del tiempo y el espacio en esta nueva sociedad.

La sacralización del espacio, que marcaba, en algunos casos desde la época preagrícola, ciertos lugares como especialmente santificados y misteriosos (lugares de ubicación de templos, cementerios, metas de peregrinación), se soslaya ante las necesidades de la producción industrial, para la que el territorio tiene un valor diferencial dependiendo de las leyes del mercado (es especialmente relevante el rico en materias primas o ubicado de un modo óptimo en la red de intercambios). El valor religioso se transmuta en valor de compra-venta y no existirá el menor reparo a la hora de destruir una iglesia bien ubicada para construir edificios estimados «más útiles», en talar miles de hectáreas de bosques centenarios para convertirlos en dinero aunque ello conlleve la conversión del territorio en un desierto, o en levantar las entrañas de la tierra generando un terreno inhóspito para extraer carbón o minerales.

Tampoco el tiempo sale bien parado en el mundo industrial. Los ritmos no los marca la naturaleza o el hombre, los marca la máquina, que no requiere descanso durante su tiempo útil de vida y que convierte a sus servidores en autómatas. En este reino de la cantidad y de la materia se puede perfectamente cuantificar la exorbitante magnitud de los perjuicios económicos que provocan el ramadán o el descanso festivo sabático o dominical, pero no se poseen métodos científicos para determinar (salvo en la escala de valores de la psicología o psiquiatría) el beneficio para el equilibrio personal que dichos cambios procuran en el ritmo vital y productivo. De este modo la religión con su sacralización de ciertos lugares o su santificación de ciertas fiestas no puede menos que resultar una traba «irracional» frente al ritmo «razonable» de los «tiempos modernos». La cosmovisión religiosa (tradicional) no se adaptaba, pues, a las necesidades de la nueva producción y los estados laicos intentaron minimizar su impacto ubicándola en el marco de la religión personal, donde no podía pesar a la hora de la toma de decisiones fundamentales. De este modo los horarios de trabajo inhumanos de los primeros lustros de la revolución industrial, la destrucción de los lazos de solidaridad y protección tradicionales o la explotación del medio se amparaban en una ideología liberal que desarticuló el marco de referencia anterior sin articular uno nuevo completamente estructurado.

El papel fundamental en la toma de decisiones lo desempeña el beneficio, sin que, a pesar de los dos siglos transcurridos, se haya generado un modelo que proteja de modo adecuado a la sociedad de un modo global y que consolide un conjunto de normas de comportamiento que minimicen el imperio del lucro personal a ultranza. Puntualmente y ante todo en los países europeos, se ha llegado a situaciones estables: el consenso laboral, por ejemplo, ha tenido su marco de consolidación con la institucionalización del papel de los sindicatos. Pero de un modo general no se ha conformado una ética común, un sistema de consenso semejante al que en las sociedades tradicionales ayudaba en alguna medida a poner en pie la religión.

Por otra parte la sociedad industrial potenció un modo de conocimiento, la ciencia positiva, extraordinariamente efectivo para resolver problemas materiales pero que no ofrecía (puesto que metodológicamente no las contemplaba) explicaciones frente a lo incomprensible de la existencia humana (las «grandes cuestiones» como la muerte o la trascendencia). El psicoanálisis, instrumento científico para estudiar la psique (paradigma de lo inmaterial), se ideó como alternativa al consuelo que en la sociedad tradicional, de modo menos «científico» (aunque no menos tosco, como demuestra el refinamiento de las diversas

técnicas de meditación y autoconocimiento desarrolladas, por ejemplo, por el hinduismo, el taoísmo, el budismo, el islam o el cristianismo) ofrecía la religión. Un ejemplo del sistema explicativo psicoanalítico permitirá comprender las causas de su quiebra como ciencia positiva con la ambición de explicar la totalidad de las experiencias humanas. Para el psicoanálisis más ortodoxo (de raíz freudiana) las experiencias místicas resultaban un reto, se rompía el discurso habitual, se experimentaban estados no comunes. Se ideó una explicación extremadamente sencilla: dado que la normalidad la marcaba el estado de vigilia, la anormalidad de la experiencia mística entraba dentro del grupo de las patologías (de ahí que se determinase «científicamente» que por ejemplo santa Teresa sufría un tipo específico de histeria, o alguna otra enfermedad mental que, además, iba cambiando según las modas de cada momento).

Un modelo explicativo tan irrespetuoso se ha visto puesto en duda por grandes especialistas como Carl Gustav Jung o por psicólogos humanistas y transpersonales, con Carl Rogers y Abraham Maslow a la cabeza, pero permite ahondar en una de las causas de que las religiones no hayan desaparecido en el mundo industrial, que no las necesita para funcionar. En la cosmovisión estrecha en la que se sustenta la modernidad quedan demasiados campos sin explicación y demasiadas necesidades humanas sin satisfacción.

Pero, a la par, las religiones tradicionales, surgidas en un momento específico y para satisfacer las necesidades particulares de la sociedad de base agrícola, tampoco cumplen en el mundo moderno su función explicativa y conformativa de modo adecuado. De ahí que los últimos decenios hayan visto, junto a la progresiva agonía de la cosmovisión industrial, los balbuceos de nuevas formas de entender el mundo que corresponden a la sociedad postindustrial, marcada por la multiplicación de la información, en la que los comportamientos religiosos o para-religiosos tienen una mayor cabida.

6.1.3. LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD POSTINDUSTRIAL

La sociedad postindustrial es muy reciente, está en pleno surgimiento y sus características aún no consolidadas han empezado a ser intuidas por pensadores y artistas desde hace escasamente medio siglo. El final del enfrentamiento de bloques militares tras la desintegración soviética está permitiendo que este nuevo modelo se desarrolle con mayor firmeza y rapidez. Se sostiene en una serie de premisas que buscan redimensionar la cosmovisión industrial propiciando un cambio de mentalidades.

La primera premisa es el fin del crecimiento exponencial productivo inducido por condicionantes medioambientales. La tierra, convertida con el desarrollo de las comunicaciones en una «aldea global», tiende a transformarse en un gran basurero en el que las condiciones de vida, incluso en los países desarrollados, pueden llegar a deteriorarse hasta los extremos de la primera revolución industrial si no se moderan las injurias sobre el entorno. Esta situación conlleva el establecimiento de la segunda premisa, que es el fin de la explotación incontrolada (regida por la exclusiva ley del beneficio). Para ello es necesario consensuar una nueva ética mundial que redimensione el papel humano respecto del planeta y de los demás hombres, un código de supervivencia que permita legar a las siguientes generaciones un marco vivencial y convivencial soportable. La tercera premisa tiene que ver con un aspecto muy descuidado en la sociedad industrial y que en las sociedades tradicionales y preagrícolas tenía una cumplida cabida: el desarrollo interior, el autoconocimiento y la trascendencia.

El acoso a las humanidades por parte de la sociedad moderna es un ejemplo de esta particular falta de sensibilidad. Disciplinas diseñadas para intentar ahondar en la comprensión del hombre, han sido divididas en aras de un cientifismo puntilloso en «ciencias» independientes con campos que se estiman acotados con precisión (antropología, filosofía, historia, sociología, psicología) pero que, desde la óptica de la historia de las religiones en tanto que disciplina holística, diluyen sus límites. Tras ver reducidas, por medio de la especialización, sus capacidades de pensar al hombre y al mundo, las humanidades se convierten en yermos, campos del saber sin utilidad, pues ni siquiera permiten el consuelo de una explicación global y desde luego no ofrecen a la sociedad resultados convertibles en beneficios materiales; de ahí su impune y «necesario» desmantelamiento.

Pero el imperio del beneficio, también en este aspecto, tiene sus límites y la cosmovisión postindustrial tiene en cuenta esa necesidad del individuo de comprenderse que antes ofrecían la filosofía o las creencias religiosas. La sensibilidad hacia el potencial interior humano rompe con la regla de oro del materialismo industrial según la cual bienestar equivale a acumulación. Por el contario, una vez satisfechas las necesidades primarias surgen otras más sutiles y bien conocidas en el pasado como por ejemplo ritmar la vida (para adaptarla a la naturaleza, para hacer comprensible y aceptable el envejecimiento e incluso el morir), lo que en las religiones preindustriales era la adecuación a las pautas de un tiempo estimado sagrado.

De hecho quizá esta quiebra del modelo industrial o «moderno» en la confección de unas pautas éticas y convivenciales a largo plazo

pueda resultar en síntesis lo que ha llevado a que religiones surgidas desde los presupuestos de un mundo ya caduco, como es el de la agricultura, a pesar de mantener rémoras ideológicas incomprensibles (e incongruencias cognitivas notables, por ejemplo, en lo relativo al papel de la mujer y la reproducción), a pesar de haber perdido su papel social estructural en aras de la modernidad, sigan no solo vivas sino incluso en auge, aunque también en una mutación que es adaptación a las características de esa misma modernidad, marco ejemplar sobre el que se construye ya toda práctica (también religiosa).

6.1.4. RELIGIONES, MODERNIDAD Y GLOBALIZACIÓN

La modernidad ha generado un marco para el desarrollo de las religiones que tiende, por encima de críticas y oposiciones bicentenarias, a convertirse en un modelo con vocación de hegemonía. Se basa, en lo que se refiere al tema de nuestro análisis, en dos pilares particularmente significativos: por una parte el concepto de libertad religiosa y sus consecuencias, entre las que la conversión de la religión en un factor identificatorio individual y cada vez menos colectivo es clave, y en segundo lugar la globalización con su componente estructural de homogeneización.

La libertad religiosa en calidad de derecho básico (derecho humano fundamental) se encuentra amparada desde las primeras constituciones, la americana (en la primera enmienda de 1789) y la francesa y por las legislaciones internacionales, y determina que cualquier opción religiosa resulta lícita siempre que no vulnere el marco legal convertido en igual para todos (como expresa, por ejemplo, el artículo 16.1 de la Constitución Española). Pero, a la par, libertad religiosa e igualdad ante la ley conllevan que el Estado no reconozca ninguna autoridad de caracter legislativo o judicial en el seno de cualquier religión por encima, en paralelo o al margen de la común (no reconoce la ley religiosa y a sus detentadores). La tendencia resultante es que ninguna religión pueda tener un estatus privilegiado que propicie la discriminación por razones religiosas: la igualdad ante la ley es independiente de la religión o de las creencias que se profesen.

Lo anterior determinó la necesidad de la separación del ámbito de lo civil y de lo religioso (que se denominó, de un modo muy occidental, separación de Iglesia y Estado) y la constitución de un marco con vocación de igualdad: no hay discriminación ante la ley, pero, por tanto, la ley no puede ser religiosa sino que ha de construirse de un modo (teóricamente) neutral, al margen de cualquier opción religiosa.

De este modo se tendió a relegar a la religión fuera de lo político, hacia la esfera de las opciones personales estimadas todas igualmente lícitas, y, a la par, a minimizar la complejidad de las estructuras organizativas religiosas a las que se desdotó, además, de mecanismos de coerción (justicia, etc.) que no fuesen los de tipo ideológico generados en el seno del propio grupo para sus propios fieles.

La conformación de un marco de libertad religiosa amparada por la ley no solo impide la discriminación por razones religiosas sino que de hecho, al amparo de la pluralidad religiosa, se ha convertido en la referencia modélica donde las opciones religiosas son en principio legítimas y no pueden ser enfrentadas por medio de la coerción social salvo que vulneren las leyes. Se trata de un marco de neutralidad que, en teoría, habría de conllevar que los conflictos se minimizasen; pero este modelo presenta en la práctica muchas aristas y las adaptaciones a las cirunstancias particulares han sido múltiples y complejas. En un país como Turquía la despolitización de las estructuras islámicas requirió de una voluntad tiránica, y en países con religiones muy homogéneas la aceptación de la diversidad no siempre se produce de un modo sencillo.

Pero el marco moderno, al exigir a todos los grupos religiosos, cuando menos en teoría, una aceptación de la ley civil común resultado de consensos y adaptaciones cambiantes, conlleva una necesaria desvalorización de la ley religiosa como norma global de convivencia. Como consecuencia algunos grupos religiosos no aceptan el marco moderno, puesto que estiman que las leyes y el entramado político de carácter civil tienen menor legitimidad que las leyes de Dios, que desde su perspectiva de eternidad (frente a la contingencia y mutabilidad de las otras) han de prevalecer sobre las normas de los hombres que se encuentren en disonancia con ellas. Este choque de puntos de vista tenía un vencedor claro, el sistema que denominamos civil, hasta el asalto al poder de los fundamentalismos islámicos ejemplificado desde 1979 por el régimen iraní y la instauración como norma legal de la norma religiosa (es decir, desde el punto de vista de la modernidad, la construcción de un mundo al revés). La charia ha dejado de ser una opción para los que desean cumplir fielmente su religión, es decir una elección personal, para convertirse en norma que todos han de cumplir, lo deseen o no, puesto que los mecanismos coercitivos del estado se vuelcan en ese empeño.

En el modelo de la modernidad la tendencia ha sido el convertir la religión en una seña de identidad individual y progresivamente menos colectiva, pero en este caso también esa tendencia se enfrenta al reto de su puesta en tela de juicio. La religión cumple múltiples funciones,

siendo una de las más características la de ofrecer unas pautas de reconocimiento, una identidad diferenciadora. Pero las señas de identidad tienen la contrapartida de convertirse en factores de exclusión para los que no comparten dichas señas. La modernidad instauró sistemas de identificación grupal homogéneos en los que la diversidad en las creencias no tuviera, en teoría, un peso notable, aunque en la práctica el imperio de las diferencias y discriminaciones de carácter ideológico se mutó en el de las diferencias económicas, el nuevo patrón para construir las jerarquías.

Pero la religión es un factor en extremo sensible: en sociedades ancladas en la tradición (por ejemplo todavía en muchos países asiáticos y africanos, especialmente islámicos) configura la identidad de un modo muy notable, puesto que el aprendizaje religioso se realiza a la par que el de la lengua y por tanto es grande la facilidad para caer en el religiocentrismo y en el pensamiento binario, que enfrenta a los otros, los que tienen otras creencias y otra religión, con ese nosotros que genera una fontera impermeable (que de hecho desidentifica al distinto al estimarlo no sólo diferente, sino menos). A la hora de legitimar y exacerbar un conflicto, los argumentos religiosos resultan extremadamente eficaces, porque tocan el corpus de creencias más arraigadas. Pero, como veremos, los conflictos religiosos no existen en cuanto tales, la religión es un magnífico ingrediente, pero que correspondería a la categoría del condimento; la base, la sustancia, suelen formarla otros componentes.

Frente a este universo de identidades que compartimentaba el mundo permitiendo la existencia de ámbitos de carácter poco abierto o impermeable, se ha multiplicado un mecanismo imparable, la globalización, que reduce o impide la posibilidad de mantenerse al margen del flujo económico, ideológico o político mundial. La globalización, aunque potenciada en los últimos decenios gracias al desarrollo de la informática, la universalización del alcance de las televisiones en calidad de instrumentos de propaganda, las redes mundiales de circulación de bienes y servicios y el final de la política de bloques, es elemento fundamental en la construcción de la modernidad, como ejemplifica el establecimiento progresivo desde el siglo XIX de un sistema capitalista mundial de intercambio de bienes y capitales o el ya caduco internacionalismo proletario, con su perspectiva de una tierra unida regida según los presupuestos comunistas. Su manifestación más clara resultó el colonialismo, que en lo religioso determinó la expansión de un cristianismo modernizante por todo el globo en las zonas controladas por los colonialismos capitalistas y del ateísmo en las zonas sometidas a los colonialismos comunistas. La modernidad cuenta

con instrumentos ideológicos para pensar el mundo como una unidad (como el igualitarismo individualista o la ciencia), basados en un cierto respeto de las diferencias siempre que éstas no resulten muy divergentes respecto del marco común de convivencia que marca justamente la propia modernidad.

Producto del pensamiento moderno, la globalización a la occidental es clave en la mutación económica, cultural y religiosa y su impacto se ha multiplicado tras la caída del comunismo soviético, al dejar de ser viable el contramodelo de la globalización comunista. Convertida en referente básico de futuro, una oposición frontal a la globalización en lo económico resulta impracticable, pero la oposición ideológica puede encontrar adeptos. La cultura y los valores referenciales que se diseminan de modo incontrolable desde el desarrollo de las televisiones por satélite son los del mundo occidental, de ahí que las antenas parabólicas sean símbolos que pueden costar la vida a quienes las instalan en sus casas en ciertos lugares, como Argelia. En la globalización cultural, muchos colectivos no se encuentran satisfactoriamente reflejados, en ocasiones porque el estatus económico secundario en el que están clasificados les impide el disfrute de lo que se parece prometer si se renuncia a ciertas señas de identidad en aras de la aceptación de la escala de valores global.

Se producen, por tanto, movimientos de oposición a los cambios uniformizadores que encuentran un material sensible justamente en los argumentos religiosos, que pueden detonar los mecanismos de la insatisfacción. Un buen ejemplo lo encontramos en la India con el desarrollo de los partidos y movimientos fundamentalistas hindúes, para los que la religión se convierte en aglutinante político. Por otra parte la globalización cultural, en su calidad de producto ideológico diseminado por la televisión (que se rige por unas reglas entre las que la consideración respecto de la diferencia no es todavía un valor notable), no resulta particularmente respetuosa con las múltiples sensibilidades que entran en juego entre los posibles receptores de esos mensajes. Se está potenciando, por tanto, junto a la tendencia a la asunción del modelo común, una apuesta por defender la riqueza de las identidades diferenciales. Las relaciones dinámicas entre ambas tendencias puede que ofrezcan una pauta de futuro, por medio de la conformación de una globalización que tenga en cuenta el valor patrimonial de la diversidad cultural, que contrarreste la contraperspectiva de la multiplicación del conflicto y en particular del que encuentra en la religión un argumento aglutinante.

6.1.5. LA MULTIRRELIGIOSIDAD

Caminos comunes, religiones personales, diversidad de opciones y un marco general de libertad religiosa propician que a nivel global y en la perspectiva del futuro se esté multiplicando el fenómeno de la multirreligiosidad, la conformación de sociedades en las que la diversidad religiosa se convierte en una característica definitoria o cuando menos en tendencia acusada. Ésta ha sido la opción que caracterizó a los Estados Unidos desde sus orígenes como nación, una libertad de creencias estimada como regla principal en el modelo de convivencia que ha llevado a que los fenómenos de discriminación religiosa se minimicen y quepa la posibilidad de que florezca una enorme diversidad de opciones tanto de carácter tradicional (las grandes religiones en todas sus posibles variantes, más religiones tribales de muy diversa índole) como de carácter nuevo. La multirreligiosidad tiene en Estados Unidos no solo un modelo, sino también un defensor comprometido (como muestran los informes anuales del Departamento de Estado relativos a la libertad religiosa en el mundo); desde el final de la Guerra Fría y la disolución del bloque comunista, esta tendencia no tiene rival y las grandes ciudades a lo largo de todo el globo (si exceptuamos todavía algunos países islámicos) tienden progresivamente a parecerse a las ciudades norteamericanas donde conviven Iglesias en múltiples variedades, centros de oración, meditación, sinagogas y otras muchas opciones configurando un mosaico variopinto acorde con el carácter multicultural hacia el que tienden las metrópolis mundiales.

Esta multirreligiosidad, de todos modos, para ser comprendida de forma correcta, requiere una mirada que abarque no solamente el presente, sino también el pasado. La sociedad española, por razones muy particulares que tienen que ver con las consecuencias del emblemático (y fatídico) 1492, ha sido durante siglos homogéneamente católica, y la tendencia hacia la diversidad que tuvo avances durante buena parte del siglo XIX y los primeros decenios del XX se truncó del modo más radical con la implantación de esa destilación ideológica antimoderna que fue el nacionalcatolicismo. Pero antes de finales del siglo XV, la característica principal que definió a la Península Ibérica en los diversos nombres que se le adjudicaron (de Iberia a Hispania y de Sefarad a Al-Andalus para desembocar en España y Portugal) fue la multiculturalidad con su correlato de multirreligiosidad. El empeño homogeneizador radical de los Reyes Católicos, sin ser único, es una extraña excrecencia en el árbol de las religiones, que distorsiona en alguna medida todavía nuestra percepción de la diversidad religiosa en tanto que españoles. La gran mayoría de las sociedades huma-

nas han sido multirreligiosas desde épocas inmemoriales, y los casos de la India, de China o de Japón son ejemplares. Quizá lo que caracteriza nuestro momento histórico encardinado en un mundo global es que las posibilidades de elección son tan numerosas como las religiones existentes a nivel mundial o incluso más allá, desbordando hacia ese infinito universo de posibilidades formado por cualquiera de las susceptibles de ser ideadas por la imaginación del ser humano, al amparo de la seña de identidad del mundo moderno que es la libertad religiosa.

La multirreligiosidad resulta por tanto la tendencia principal en nuestro mundo global, salvo en zonas muy determinadas, como en ciertos países islámicos, en los que, por otra parte, hay que tener en cuenta que lo que se impide es la penetración de religiones nuevas, pero en ellos subsisten, desde tiempos muy remotos, otras religiones, en particular las del libro.

La multirreligiosidad se sustenta en tres bases de desigual impacto: la tradición, la inmigración y la conversión. Respecto de la multirreligiosidad por tradición hay que partir del hecho de que la mayoría de las sociedades del pasado fueron en alguna medida multirreligiosas al alcanzar un cierto tamaño o un nivel de complejidad determinado; este tipo de multirreligiosidad es quizá la que presenta un menor dinamismo, aunque pueda, puntualmente, implicar a un número importante de cultores (por ejemplo en África es notable el volumen de población que se mantiene fiel a las religiones precoloniales, coexistiendo en minoría entre mayorías de seguidores de religiones coloniales como pueden ser los diversos cristianismos o el islam).

La multirreligiosidad por inmigración es el fenómeno mayoritario y el que mayor dinamismo presenta. Característica de nuestro mundo neomilenar es la multiplicación de los movimientos migratorios en todas las direcciones, que son un factor básico de multiculturalidad; pero además los inmigrantes, al amparo de la libertad religiosa (como por otra parte ocurrió en Estados Unidos desde hace siglos), si lo desean no tienen (o no debieran tener) que renunciar a su religión de origen en sus nuevas patrias de adopción. El extraordinario crecimiento del islam en Alemania (ronda los 2 millones, mayoritariamente turcos) o en Francia (supera los 3 millones, mayoritariamente magrebíes, hay más musulmanes que ateos) es resultado de la inmigración, lo mismo que el mosaico religioso del Reino Unido, donde a algo menos de un millón de musulmanes (mayoritariamente pakistaníes) se añaden casi medio millón de hinduistas y un cuarto de millón de sijs punjabíes, cumplida muestra de lo que fue su imperio en la India. En España los musulmanes rondan el medio millón, una cifra en creci-

miento que tiende a aproximarse en porcentaje a lo que ocurre en el Reino Unido o Italia (donde hay 700.000 musulmanes).

El fenómeno migratorio no es privativo de los ámbitos europeos y explica en gran medida el crecimiento del catolicismo en Estados Unidos (por el aporte de poblaciones centro y sudamericanas), pero también el aumento del sincretismo chino en lugares en los que hay un flujo migratorio importante como en Singapur o Malasia. Una inmigración de causas político-religiosas es la que han protagonizado los tibetanos tras la ocupación china; está determinando el restablecimiento del budismo en el norte de la India, patria originaria de esta religión, y la diseminación por todo el mundo occidental de monjes tibetanos que fundan centros de meditación y monasterios.

El tercer factor que determina el crecimiento de la multirreligiosidad es la conversión, aunque su impacto es menor a escala global que el anterior. El fenómeno de conversión más notable por el volumen de población implicada se presenta como una curiosa contrapartida a la catolización de Estados Unidos: es el paso del catolicismo a diversos cristianismos evangélicos (e independientes) que se lleva produciendo en Centro y Sudamérica desde hace cuatro décadas, pero que se ha multiplicado en el último decenio. En Brasil hay cerca de 35 millones de cristianos no católicos frente a 120 millones de católicos (una proporción de 1 a 3, parecida a la de Haití y la de Puerto Rico), la proporción es de 1 a 4 en Guatemala y Nicaragua, de 1 a 5 en el Salvador y Panamá, de 1 a 6 en Chile (con casi 2 millones de cristianos no católicos), de 1 a 8 en Costa Rica y Honduras, de 1 a 10 en Bolivia, de 1 a 12 en Argentina (con casi 3 millones) o República Dominicana, de 1 a 13 en Perú y porcentajes menores en otros países (aunque las magnitudes sean destacables en algunos casos, como los 5 millones de México, aunque solo representen un poco menos del 5% de la población, o el millón de Venezuela).

Los factores son difíciles de calibrar y quizá la inmediatez de la relación del fiel con Jesucristo y el marco referencial constante que ofrece el trabajo cotidiano con el texto bíblico sea una primera pauta para la reflexión. Pero también las redes de autoayuda de los grupos evangélicos, las convicciones morales y los valores que inculcan que se adecúan al modelo ideológico imperante en Estados Unidos (y que defiende el esfuerzo personal y la autosuperación como medios de prosperar) convierten a las comunidades evangélicas en modelos atractivos (además utilizan de modo magistral los medios de comunicación de masas para el proselitismo, con la proliferación de emisoras de radio y televisión). En ciertos casos la opción evangélica, que suele defender posiciones muy conservadoras, ha actuado como medio de

contrarrestar el desarrollo de un catolicismo reivindicativo de cambios inmediatos y no pospuestos que encontró su baluarte en la teología de la liberación (aunque curiosamente este movimiento surgiese, entre otras causas, para contrarrestar el impacto evangélico entonces incipiente, por ejemplo en Brasil). En otras ocasiones, la mayor facilidad de acceso a la condición de pastor, al no exigirse un aprendizaje tan largo y complejo como entre los católicos, a lo que hay que añadir la falta de obligatoriedad del celibato sacerdotal, ha incidido en que la presencia evangélica sea en ciertas zonas más constante que la católica, donde hay sacerdotes con parroquias muy extensas que son incapaces de atender correctamente, máxime con la crisis de vocaciones que sufre el catolicismo europeo. Además, el papel de la mujer es también mucho más activo entre los grupos evangélicos, donde, en general, el peso de la comunidad de fieles en la organización del culto es notable. Todos estos factores, y otros que quedan en el tintero, pueden ayudar a explicar ese crecimiento tan importante de la conversión evangélica en América, un fenómeno clave en la consolidación de la multirreligiosidad en esa zona.

Pero, aunque resulte menos notable desde el punto de vista estadístico, este proceso se está desarrollando también en los ámbitos católicos de Europa, donde el impacto entre grupos marginados de población es destacado. Un caso particular, pero a la par muy ilustrativo, lo encontramos entre las poblaciones gitanas de España y Portugal que han adoptado diversas opciones evangélicas, pero en particular la Iglesia de Filadelfia. En este caso las razones del éxito parecen tener mucho que ver con la adecuación de las estructuras pastorales a la idiosincrasia gitana y sus modos de aceptación de la jerarquía. La Iglesia de Filadelfia apostó por nutrirse de pastores gitanos, que eran aceptados sin problemas por las comunidades en su papel socialmente significativo. Por el contrario los sacerdotes católicos venían de fuera de la comunidad y de la etnia gitana, defendían un rito que rompía las reglas del decoro gitano en las relaciones varones-mujeres, como es la confesión, y eran percibidos en muchas ocasiones como extraños.

Importante también es el fenómeno de la conversión desde opciones cristianas convencionales a cristianismos independientes con unas estructuras de culto más participativas y menos jerárquicas, más adaptadas a la idiosincrasia de cada comunidad, o en general desde las opciones más arraigadas (sean cuales fueren) hacia opciones diferentes que presenten caracteres nuevos. Destaca en particular, en lo que al cristianismo africano se refiere, el auge del pentecostalismo, los grupos bautistas, carismáticos o las Iglesias nativas, así como el impacto de cristianismos independientes de proselitismo agresivo originarios

de Estados Unidos como los Testigos de Jehová o la Iglesia de Cristo de los santos de los últimos días (mormones) a nivel mundial.

Aunque puedan llegar a tener un impacto mediático importante y una notoriedad destacada, por el radical cambio en las costumbres, las reglas de convivialidad o incluso en los modos de vestir que conllevan, los fenómenos de conversión a religiones orientales resultan menos importantes a nivel global. El número de budistas o hinduistas fuera de los países asiáticos y que no provengan de inmigración son muy pocos, a pesar de la popularidad de algunos conversos. Diferente es el caso de la aceptación de técnicas de estas religiones, por ejemplo yóguicas o de meditación, que se hace mayoritariamente sin conllevar una conversión (más en la línea del diseño de una religión de caracter personal).

6.1.6. LAS RELIGIONES ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO: IDENTIDAD, INDIVIDUALIDAD, TRANSPARENCIA

Las religiones en el mundo actual presentan una dinámica y una vivacidad notables que no se sustenta en causas idénticas, y conviene determinar sintéticamente esta diversidad. En primer lugar destacan las religiones de poblaciones que todavía no están plenamente insertas en el modo de economía industrial. Entre las bandas de cazadores-recolectores africanos o americanos, así como en franjas extensas en las que la agricultura continúa siendo el modo de vida principal (en importantes zonas de Asia, África y América) las religiones siguen cumpliendo el mismo papel que hace miles de años, aunque sometidas al reto del contacto y de la inevitable aculturación y mutación. Para el estudioso de la historia de las religiones presentan el interés de ilustrar prácticas y ritos vivos y dotados de sentido, que ofrecen un fuerte contraste con ritos estructuralmente semejantes de otras zonas, pero mantenidos desdotados de algunos de sus elementos de significación (por ejemplo las procesiones en ciertas zonas de la India, que siguen un minucioso ritual que actúa como patrón del control simbólico del espacio y del grupo, contrastan con las procesiones muy secularizadas de los países latinos, en las que suele primar el ambiente lúdico y turístico).

En muchos casos en los países industrializados, y entre capas de la población alejadas de los modos de vida agrícolas, el mantenimiento de comportamientos religiosos se debe al peso de la tradición. Aunque no se comprendan su significado y sus implicaciones, se realizan actos religiosos o se continúa perteneciendo a un determinado credo. La

religión es uno de los campos que resisten de modo más eficaz al reto del cambio, presentando una capacidad asombrosa de perpetuación incluso cuando las condiciones que llevaron a su consolidación ya han desaparecido. En las religiones tradicionales se mantuvieron prácticas de las religiones preagrícolas del mismo modo que en mundo laico moderno resisten algunos ritos tradicionales. Un ejemplo significativo lo ofrecen los rituales funerarios, que siguen cumpliéndose de modo generalizado aun cuando la base doctrinal en la que se sustentan sea puesta muy seriamente en duda tanto por los deudos como en vida por el difunto. El consuelo psicológico que ofrecen las diferentes religiones a sus fieles (la seguridad de la creencia o la comodidad de delegar en otros la responsabilidad del código ético y moral por el que regirse) resulta fundamental para explicar su perdurabilidad.

Además, la religión se está adaptando a necesidades cada vez menos sociales del individuo del nuevo siglo que determinan una variedad cada vez más atomizada en los modos de entender el compromiso religioso dentro de cada religión. Se trata de una tendencia en cierto sentido lógica: el mundo moderno ubica al individuo en el centro de la escala de valores que lleva, en lo que respecta a la religión, a desdotar progresivamente de peso a las manifestaciones colectivas, y a convertirla en un fenómeno cada vez menos social y cada vez más relegado al ámbito de lo individual. La religión tiende a transformarse en una seña de identidad menos grupal que puramente individual, de ahí que la sociedad actual pueda llegar a parecer menos religiosa que las del pasado. Para calibrar correctamente esta cuestión habrá que tener presente que los comportamientos religiosos computables socialmente son cada vez menos notables y que la esfera de lo privado es muy difícil de penetrar, máxime en cuestiones que atañen a ese núcleo interior (a veces rodeado de incertidumbres e incongruencias) que resulta ser lo que se cree.

Por otra parte este sesgo individualista abre la posibilidad de nuevos horizontes y puntos referenciales, adaptados a las necesidades personales: característica de nuestro mundo actual es la tendencia al sincretismo, al mestizaje, que encuentra referentes en muy diferentes culturas y épocas. Se potencia una religión de la búsqueda interior, muchas veces sin rumbos fijos, en la que las opciones individuales pueden llegar a ser tantas como fieles, de tal modo que para algunos se produce una quiebra de los instrumentos de análisis, llegando a plantear que no se trataría por tanto de verdaderos fieles ni tampoco de verdaderas religiones. Esta postura no parece tener en cuenta que, aunque imperceptibles y cambiantes como los individuos que las profesan, en algunos casos, sin conciencia de hacerlo (muchos prefieren

plantear que se trata de espiritualidad, no de religión), estas formas religiosas casi transparentes resultan definitorias de una tendencia de futuro, y afinar los instrumentos para conseguir analizarlas, un reto para el estudioso.

De todos modos, el mundo de las religiones sorprende por su proteica variabilidad. Si bien la perspectiva de lo individual es clave, la religión mantiene fuertemente arraigados en algunos ámbitos sus valores sociales, identificadores de un grupo específico y también valores de lo espectacular, de la *performance*, que halla en lo colectivo su lugar natural de expresión. No hace falta desviar la mirada hacia el islam (donde la religión es en muchos ámbitos un instrumento básico para resaltar la propia identidad e independencia frente a la modernidad que se identifica con Occidente) para tomar conciencia del componente social y homogeneizador que tiene la religión: solamente hay que recordar lo que era el catolicismo anterior al concilio Vaticano II en algunos lugares, por ejemplo en España. La religión puede resultar una seña de identidad de tal calibre que el compromiso religioso tenga un valor social añadido suficiente como para que las tendencias hacia el individualismo religioso se minimicen (como ocurre, por ejemplo, en el Ulster).

Frente a este potencial de identificación y conflicto que retomaremos más adelante, se está produciendo en el mundo actual un fenómeno de carácter inverso: la aceptación de la diversidad religiosa por parte de la mayoría de las religiones. De la reflexión sobre la incapacidad de cualquiera de las religiones mayoritarias para convertirse en universal y completamente hegemónica se ha consolidado con fuerza en los últimos cincuenta años la tendencia al diálogo interreligioso. La necesidad, a la par que la inevitabilidad, de la diversidad ha diseñado un marco de respeto, que entre los católicos tuvo un hito clave en el concilio Vaticano II. Redimensiona la mirada hacia lo diferente de un modo que potencia las identidades y los motivos comunes frente a las diversidades y los posibles focos de divergencia. El ecumenismo, que busca la unificación entre los diferentes cristianismos secularmente enfrentados, o el diálogo interreligioso, particularmente notorio entre cristianismo y religiones orientales (y en especial el budismo), abren una perspectiva nueva tendente a la convergencia, pero que, a su vez, obliga a replantear todo el fenómeno misionero y los esfuerzos por propiciar la conversión, que se enfrenta a críticas que ponen en duda su legitimidad, tanto en el mundo de hoy como en retrospectiva en el pasado (quedando en entredicho la evangelización cristiana en América y en África o la islamización de poblaciones asiáticas o africanas como los bereberes).

La convergencia no se manifiesta solamente en encuentros y foros comunes, como el centenario Parlamento Mundial de las Religiones, sino también en la posibilidad de explorar ciertos caminos característicos de religiones diferentes sin renunciar a la propia. Las técnicas meditativas de tipo oriental se utilizan por grupos de cristianos (son numerosos los intentos de adaptar la disciplina interior del budismo zen) y surgen maestros que tienden puentes entre diversas tradiciones espirituales (aunque en ocasiones sean puestos en tela de juicio, como ha sido el caso de Anthony de Mello) o incluso defienden un catolicismo que no renuncia a las perspectivas budistas, hinduistas y de otro tipo en complejas síntesis que resultan tan sugerentes como las de Raimón Panikkar.

En el mundo actual y en las sociedades más avanzadas (más cercanas de la conformación plena del modelo postindustrial) están surgiendo formas nuevas de comportamiento religioso o para-religioso que preludian lo que pudiera ser la religión (o religiones o para-religiones) del futuro que algunos estudiosos han intentado desentrañar. La incapacidad manifiesta de cualquiera de las religiones tradicionales (y en especial del islam y el cristianismo, las más activas y proselitistas) para convertise en completamente universales parece descartar que la religión del futuro vaya a construirse desde el recurso único a alguna de las del pasado. Por otra parte la tendencia profundamente sincrética y ecléctica del mundo actual puede llevar a pensar que se tenderán a configurar síntesis religiosas consensuadas tomando elementos de los *disjecta membra* de los credos antiguos. La necesidad de consolidar unas normas de comportamiento respetuosas con el medio ambiente y el ser humano (en tanto que detentador de derechos individuales) permite también defender que se tratará de un sistema religioso o para-religioso para el que la ética global será una preocupación nuclear (como, por ejemplo, ilustran los trabajos de Hans Küng). La importancia para el ser humano posterior a la modernidad y también a la postmodernidad de la apertura a los mundos interiores permite plantear que se tratará de forma(s) religiosa(s) o para-religiosa(s) en la(s) que la psicología (en su faceta de ciencia de la investigación interior) y las técnicas de meditación marcarán un cauce en la formulación de disciplinas de autoconocimiento. Por último es muy probable que más que una religión colectiva y comunitaria en la que la esfera de lo social sea importante (salvo en los rituales espectaculares que ilustren los valores visuales de la *performance* religiosa) se trate de una religión en la que cada individuo configure su propio modelo de creencias y de búsqueda interior, generando un mosaico casi inimaginable de religiones personales. La religión no resultaría, por tanto, una seña

de identidad principal en la praxis social, pero podría resultar clave en un monólogo interior, que no permee más allá de los límites de la piel salvo en contadas ocasiones. Religión cambiante, adaptándose a los diferentes momentos de cada individuo y los retos vitales a los que se enfrente, que ofrezca instrumentos para comprender fenómenos complejos como el morir, el envejecer, el cambiar, o las experiencias diferentes como las que se abren en los caminos de lo interior por medio de la introspección o la meditación. Una interiorización de lo religioso, que al resultar transparente puede difuminar sus contornos y hasta su definición y su percepción, entenderse como algo diferente a religión, como una serie de técnicas de autoanálisis que no requieran quizá ni el referente de figuras parentales de la divinidad para expresarse, o ni siquiera de figuras divinas para vehicularse, una religión o para-religión descarnada de signos, símbolos o iconos fijos, alejada de dogmas y de jerarquías a las que se reconozca *per se* como mediadores (en la línea de lo que pudo plantearse en algunas tradiciones religiosas, como ciertas perspectivas budistas, o en ciertas escuelas filosóficas antiguas que ponían en práctica técnicas de introspección y meditación).

Este panorama, que no pasa de ser un ejercicio de prospectiva discutible, no puede descartar el peso que seguirán teniendo las religiones tradicionales (esta religión o para-religión individual resultando un territorio que nos figuramos transitado por minorías) y puede tener un interés más allá del mero divertimento intelectual, que es el de servir como contraste para un acercamiento al complejo tema de las nuevas religiones. Si en vez de verlas con los ojos del pasado (desde las religiones consolidadas que suelen utilizar para calificarlas instrumentos muy ineficaces como el término despectivo «sectas» o desde la crítica atea que las figura como aberraciones incomprensibles) se las analiza con los ojos del futuro previsto, pueden resultar menos extravagantes y más fáciles de comprender.

6.2. LAS NUEVAS RELIGIONES

6.2.1. UN TEMA CONTROVERTIDO

Intentar plantear de modo sintético una revisión del fascinante tema de las nuevas religiones es adentrarse en un difícil ejercicio de lectura de nuestro cambiante y diverso mundo actual. Se trata de un fenómeno de impacto global, que de todos modos tiene ámbitos privilegiados de manifestación. En Japón o Estados Unidos las nuevas religiones han tenido una historia dilatada (más que centenaria) y presentan un dinamismo que convierte cualquier tentativa de recensionarlas en una carrera sin meta. Su impacto en el resto de América y de Extremo Oriente, en el África subsahariana, en Australia-Oceanía y en Europa crece de modo general, mientras que en buena parte de los países musulmanes y en los que cuentan con una religión oficial su desarrollo es mucho menos notorio.

Son millares de nuevas religiones, con ritos y creencias muy diferentes, conformando colectivos de fieles de tamaños muy distintos: algunos son pequeños grupos de impacto social mínimo, mientras que otros están implantados a nivel mundial. Algunos entroncan, derivan o dicen ahondar o depurar los mensajes de las religiones tradicionales (en particular del cristianismo, el budismo, el hinduismo, el sintoísmo, incluso del islam), otros, por el contrario, defienden la radical novedad de sus creencias, su completa independencia de las religiones precedentes o incluso su carácter no religioso.

Se trata, además, de un tema que se presta a múltiples distorsiones y a análisis simplistas o sesgados que, al tender en ocasiones a demonizar o desacreditar de modo general a estas nuevas religiones, con-

vierten la bibliografía en un laberinto en el que resulta necesario discriminar. En este trabajo renunciaremos, por ejemplo, al empleo de la denominación «sectas» que, como argumentaremos, genera más problemas que los que resuelve, e intentaremos plantear un marco neutral de análisis que tome conciencia de la distorsión que los modos religiocéntricos de pensar (que en algunos casos resultan difíciles de soslayar) generan en la percepción social del tema.

No resulta fácil intentar determinar las razones del surgimiento y la pujanza de las nuevas religiones, y los argumentos simplistas de índole moral (que plantean, por ejemplo, que la «decadencia» de las costumbres en la sociedad occidental es un caldo de cultivo para el desencanto que encuentra en estas religiones un consuelo ficticio) no resultan satisfactorios.

Analizaremos las nuevas religiones como productos de la modernidad, de las sociedades industrial y postindustrial; al modificarse las condiciones de la producción y los modos de vida y de pensamiento, al multiplicarse los fenómenos de convergencia y globalización, así como el peso de las explicaciones científicas, del individualismo y la sensibilidad hacia la libertad y diversidad religiosas (y los marcos legales de protección de las mismas) se han desarrollado nuevas y muy variadas religiones con conjuntos de creencias tan dispares que quizá sea ésta su seña de identidad más notable.

6.2.2. SECTAS/NUEVAS RELIGIONES: UN PROBLEMA TERMINOLÓGICO

Un primer paso en el intento de construcción de un marco más neutral y menos religiocéntrico pasa por la elección de la terminología que se va a emplear, ya que las palabras son el primer problema a enfrentar en cualquier análisis, puesto que pueden ser entendidas de modo muy diverso, significar cosas distintas. A lo largo de este trabajo se ha intentado conscientemente renunciar a utilizar el término «secta», a pesar de tener un indudable arraigo a nivel popular y a pesar también de que colectivos de estudiosos y en particular de sociólogos de la religión (siguiendo los estudios de Max Weber o de Ernst Troeltsch) defiendan que existe una acepción neutra (ni peyorativa ni positiva) y científica del término.

La etimología latina de la palabra puede también aportar argumentos en este laberinto de significados: secta emparentaría con el verbo *sequor,* «seguir», o según otros con el verbo *secare,* «cortar», y definiría a un grupo de seguidores o un grupo escindido (de otro). El

repaso de algunos hitos en el empleo de la palabra entre los autores latinos permite afinar el valor de la etimología: *secta* se refiere, por ejemplo en Cicerón (*Sobre la naturaleza de los dioses,* 2,57), a un modo de vida o línea de conducta; pero en este mismo autor también sirve para nombrar a una facción política en la que se milita (*Verrinas,* 5, 181), en otros autores (por ejemplo Tácito, *Historias,* 4, 40, o Séneca, *Cartas,* 95, 9) hace referencia a una escuela filosófica, jurídica o médica y será por ejemplo en el *Código de Justiniano* (1, 9, 3) donde tome la acepción de facción religiosa, que es la que prima en la actualidad, resultando también interesante y muy simbólico el uso que transmite Apuleyo (*Metamorfosis*, 4, 18 y 24): banda de forajidos.

Como vemos, la acepción etimológica resulta en último término aún más confusa que la acepción común actual y por tanto difícilmente sirve como referente para defender la utilidad de la palabra o para construir un marco neutral para su uso. De hecho «secta» es en la actualidad (en nuestro país de modo claro) un término de carácter netamente peyorativo y por ejemplo el calificativo «sectario» roza el límite del insulto. Resulta además extremadamente religiocéntrico, puesto que suele aplicarse por parte de las religiones mayoritarias a grupos minoritarios para marcar su marginalización o también, por parte de ciertas minorías, a las Iglesias mayoritarias o a colectivos dentro de las mismas, como insulto (calificar de secta al catolicismo, al Opus Dei o plantear que la estructura vaticana es la de una secta). La relación mayoría-minoría, desde una óptica de análisis global, resulta, además, engañosa: la Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días (los conocidos como mormones) suele ser tenida por secta en Europa, pero en el estado norteamericano de Utah, donde son la Iglesia mayoritaria, la situación se invierte.

Otro de los términos que se suelen emplear es el de «nuevos movimientos religiosos». Más neutral que «secta» (aunque en ocasiones se usen juntos, como, por ejemplo, en documentos generados por la Iglesia católica), no deja de plantear problemas, puesto que parece discriminar en la propia denominación lo que serían religiones (en el pleno sentido del término) y lo que serían movimientos religiosos.

«Nuevas religiones» es un término de carácter más neutral, que no caracteriza de modo diferente *a priori* el objeto a estudiar: serían religiones en la misma medida en que lo son tanto las denominadas «grandes religiones» como las que conocemos por la etnografía o las que han desaparecido pero de las que se dispone de documentación para su estudio. Al no presentar connotaciones peyorativas y reflejar no una diferencia sustancial sino el ámbito diferente que ilustra el adjetivo, será el término que empleemos en este trabajo.

Queda por definir la segunda parte del apelativo: lo que se entiende por «nuevo», aunque tampoco resulta sencillo. Lo que parece caracterizar a las nuevas religiones en un primer análisis resulta ser su surgimiento en tiempos recientes. Pero para que el concepto presente un interés más allá del mero criterio de cronología (que llevaría en unos años a algunas de estas nuevas religiones a dejar de serlo) resulta ne-cesario determinar diferencias con las religiones para las que no cuadra el apelativo nuevas. Por tanto el término nuevas religiones no se puede aplicar a cualquier grupo religioso por el mero hecho de que su fundación se haya producido en los dos últimos siglos, es necesario que el corpus de creencias presente diferencias sustanciales con el de las religiones tradicionales. Por ejemplo los Testigos de Jehová, con un mensaje que intenta ahondar en una interpretación literal y exacta de la Biblia (y el énfasis en la búsqueda de una traducción satisfactoria para el grupo), se insertan perfectamente en las corrientes cristianas tradicionales y no parece que puedan ser considerados como nueva religión. La Iglesia de los santos de los últimos días (mormones), al generar una literatura sagrada nueva, adaptada al papel de los Estados Unidos (y su nacionalismo) en el marco de la modernidad, resulta más difícil de ubicar entre los cristianismos tradicionales y podría incluirse dentro de las nuevas religiones.

En consonancia con lo que se defiende en este bloque, quizá el criterio más adecuado sería englobar como nuevas religiones a todos los grupos religiosos surgidos como consecuencia de la disolución de la sociedad tradicional y de la fragmentación de las religiones universalistas que intenten adecuarse, en su ideario, en sus modos de organizarse, en sus patrones de entender el mundo, a los cambios que la sociedad industrial y postindustrial han puesto en marcha. Los países en los que las nuevas religiones son más activas resultan ser los más industrializados, así Estados Unidos y Japón cuentan con un número extraordinario de estos grupos y su crecimiento es muy notable. En Europa occidental el fuerte impacto de la laicidad ha llevado a que este fenómeno se desarrolle en una medida menor. En muchos casos se trata de grupos muy minoritarios que aglutinan a un número muy reducido de fieles, lo que dificulta su estudio y sobre todo la cuantificación de su impacto social.

Desde este criterio de análisis amplio que relaciona nuevas religiones y estallido del marco ideológico (y religioso) de la sociedad tradicional se podrían englobar en este grupo movimientos religiosos y para-religiosos que poseen una difícil ubicación en otros contextos. Tal es el caso de la masonería no teísta o incluso el del ateísmo de estado predicado en los países de sistema comunista oficial hasta hace

poco más de dos lustros; mantuvieron formas externas de «culto» de índole religiosa, aunque los principios en los que se sustentaban fuesen teóricamente laicos. El elenco de movimientos religiosos susceptibles de englobarse bajo este epígrafe de nuevas religiones es notable y la vivacidad en el surgimiento y desaparición de los mismos dificulta en gran medida su inclusión correcta en una síntesis de tipo general.

Además, desde el punto de vista organizativo, resultan complicadas de diferenciar: presentan estructuras organizativas poco complejas (aunque puedan basarse en un liderazgo piramidal de carácter carismático) o incluso conformarse como grupos sin una estructura de gobierno definida o como redes (sobre todo en las religiones más recientes). Incluso, dado el descrédito de lo religioso que propiciaba la modernidad, algunos de estos grupos rehúyen el calificativo de religión y prefieren otras denominaciones (espiritualidad, fe) que dificultan cualquier intento de clasificación.

Establecer una lista de nuevas religiones resulta una tarea muy compleja: discriminar unas de otras por el número o lo exótico de sus creencias tampoco resulta procedente; se optará por plantear algunos grandes temas, definitorios de las sociedades industrial y postindustrial, como líneas maestras para la clasificación, y aunque encontraremos que algunas de las nuevas religiones se podrán incluir en varias de las categorías repertoriadas, éstas tienen el interés de resultar hitos explicativos en la enorme diversidad de un tema de estudio tan complejo.

6.2.3. LAS NUEVAS RELIGIONES Y EL IMPACTO DE LA CIENCIA

El pensamiento científico conforma, partiendo de la modernidad, el modelo de pensar el mundo, y las nuevas religiones son deudoras de dicha hegemonía. Así el ateísmo oficial de los países comunistas se denominó con el adjetivo «científico» estableciendo una identidad deseada entre pensamiento ateo y pensamiento científico. En cierto sentido el ateísmo científico podría entenderse (a modo de paradoja) como una nueva religión antirreligiosa.

El ejemplo más antiguo de intento de generar una religión adaptada a los presupuestos de la modernidad y de la razón lo ofrece Auguste Comte (1798-1857). En los años cincuenta del siglo XIX concentró sus esfuerzos en generar una religión que denominó «de la humanidad», alternativa a las existentes en su época (y en particular al catolicismo) y cuya finalidad era la de satisfacer las necesidades de una humanidad (entendida como unidad) erigida en punto central de la

teología. La crítica de Comte a las religiones conocidas se basa en su inadaptación a los presupuestos de una sociedad moderna en la que las relaciones habían de ser armónicas. Tanto en el plano de lo individual como de lo colectivo (al que había de someterse lo individual) la religión tenía que ahondar en lazos que consolidasen las relaciones no conflictivas entre seres humanos, entre el varón (el intelectual, el patricio y el proletario) y la mujer (subordinada pero que se estimaba fundamental en la propagación de la nueva religión y la moralidad y que es la protagonista junto al sacerdote de su *Catecismo positivista* que Comte firma en calidad de «Fundador de la Religión de la Humanidad»). La moralidad, por tanto, es la pieza clave en todo el constructo religioso comtiano, la que puede regular ese sistema social positivo que el pensador quiere presidido por la estabilidad: un sistema donde sacerdotes de diversos grados desempeñan el papel de reguladores de conflictos en un mundo reestructurado y regenerado. Se trata de una religión convertida en ciencia de lo social, o incluso en la culminación de toda ciencia social; este paso en la construccion de una religión será el que muchos positivistas se negarán a dar, determinando que en los últimos años de su vida Comte perdiera apoyos y que la «religión de la humanidad» no tuviera perduración.

La crítica comtiana al cristianismo, al que caracteriza de retrógrado, ejemplifica el rechazo a la posición respecto de la ciencia y la razón que tuvieron la mayoría de las Iglesias decimonónicas; de hecho el impacto de la ciencia en el cristianismo ha generado las contradicciones cognitivas más evidentes, que van desde la adaptación al enfrentamiento o incluso a la pura inversión. Un ejemplo de la última posición lo ofrece el grupo que se desarrolló a partir de 1879 en torno a Mary Baker-Eddy (1821-1910) y que se denominó Ciencia cristiana o también Iglesia científica de Cristo, donde curiosamente la referencia a la ciencia (entendida de un modo muy particular) sirve a una ideología espiritualista radical (centrada en la curación). Otros grupos de carácter más sincrético, como la Sociedad teosófica, defendieron una ambigüedad parecida, relegando la ciencia a una posición ancilar, secundaria, respecto de la «gran ciencia», que resulta ser el conocimiento inmemorial que ellos predican.

Una de las nuevas religiones que, incluso en el nombre, ilustran la importancia de la ciencia en la conformación del cuerpo de creencias es la conocida y controvertida Iglesia de la cienciología. La fundó en 1954 L. Ronald Hubbard (1911-1986), polifacético líder espiritual, cuyas ideas germinales se plasman en su famoso libro *La dianética* (la primera edición es de 1950 y ha superado los 16 millones de ejemplares vendidos). El mensaje cienciológico, que se estima nuevo y adapta-

do al mundo actual, promete la superación del estado común (aberrado) y la transformación progresiva del adepto en un ser superior (el *clear*: claro) gracias a su depuración interior (su clarificación). Por medio de tests de personalidad y de otras técnicas psicológicas (apoyadas en aparatos específicos como el electrómetro) se intenta actuar sobre los tres componentes del ser humano: el corporal, el mental y en particular el *thetan*, la parte espiritual de carácter inmortal e inmaterial, donde radica la verdadera identidad, que transmigra de cuerpo en cuerpo y cuyo completo control, el grado de *thetan* operante, en una especie de reminiscencia de tipo platónico, abre el acceso a un mundo más allá de lo humano y sus constricciones de materia, energía, espacio y tiempo. Los cienciólogos utilizan un complejo lenguaje para referirse a los estados alcanzados y a los problemas enfrentados (como la liberación de los engramas, especie de residuos kármicos) y han establecido un costoso sistema de aprendizaje progresivo (entendido como una curación-depuración que incluye más de 50 niveles; solamente de *thetan* operante hay 15) tutelado por personal especializado (auditores, supervisores, capellanes) de caracter equivalente a los sacerdotes o ministros en las religiones tradicionales (que ofician también servicios religiosos como matrimonios, funerales y bautismos). Los miembros de la Iglesia de la cienciología son difícilmente cuantificables (pues fluctúan, siendo muy dinámico el flujo de abandonos y de nuevas incorporaciones), si bien parecen superar los 750.000 en todo el mundo (con un impacto notable entre profesionales de los medios de comunicación y del mundo del espectáculo, que cuentan con capillas reservadas). Se trata de un credo sincrético de caracter no teísta (o sencillamente ateo) que se presenta como la verdadera espiritualidad del mundo actual, que utiliza muchos recursos de la psicología y en general de la ciencia, pero que revela también puntos de coincidencia con religiones tradicionales orientales (en particular el budismo) o del cristianismo (en los servicios religiosos).

Otro grupo religioso para el que la corroboración científica es clave es el de la Meditación trascendental. Fundado en 1958 por Maharishi Mahesh Yogui (nacido en 1911), físico indio conocedor de las tradiciones religiosas hinduistas que defiende la tesis de que la esencia nuclear de todas las religiones se puede desentrañar en forma embrionaria en el método por él creado. Se trata de una técnica que presenta, a su entender, características científicas y que permite, por medio de la relajación y la meditación, aumentar las capacidades mentales y creativas. En tanto que religión (aunque sus seguidores no la perciban generalmente como tal), reduce al mínimo ritos y dogmas centrándose en la acción meditativa (en la búsqueda de la ilumina-

ción) y sus beneficios. Resulta interesante la trayectoria de un antiguo miembro de este movimiento, Deepak Chopra, médico indio que ha publicado un gran número de libros sobre meditación y creado un grupo de seguidores organizados en redes (al estilo de los movimientos «nueva era», entre los que se inscribe).

En una posición bien diferente respecto de la ciencia encontramos una serie de movimientos que plantean que la verdadera religión tiene su explicación fuera de nuestro planeta. Seres extraterrestres habrían originado la civilización humana, marcarían pautas para la superación de las constricciones de la caducidad del ser humano y mostrarían la vía para acceder a un plano superior de conciencia. Los contactados (física o espiritualmente) serían los heraldos de un cambio inminente (enlazan con presupuestos de la «nueva era» pero con la particularidad de estimar que el camino de transformación no se halla en el interior del ser humano sino que radica en el exterior). Suelen ser grupos poco numerosos y con credos muy variados, y algunos de ellos capaces de proezas extraordinarias en la redacción de intrincados textos sagrados estimados revelados.

Algunos de ellos siguen el camino de la inversión en su relación con la ciencia: la fundadora de la Sociedad teosófica, Helena Blavatski en su *Doctrina Secreta* narra una cosmogonía y antropogonía alternativas a las expuestas por el darwinismo o la ciencia, pero que es incomprensible en sus presupuestos últimos (a pesar de parecerse a especulaciones religiosas anteriores) sin el impacto de ésta. Otro tanto ocurre con *El libro de Urantia*, que en una clasificación literaria podría perfectamente incluirse entre los relatos de ciencia ficción y en el que narradores extraterrestres explican la historia de nuestro planeta en el seno de un universo poblado por gran número de civilizaciones en muy diversos mundos. Si bien estas construcciones tienen paralelos en religiones tradicionales y muy en particular entre algunas corrientes budistas, lo que caracteriza a las generadas en los últimos tiempos es su adecuación a los presupuestos de la astronomía moderna o incluso a la investigación aeronáutica y aeroespacial. Desde la Segunda Guerra Mundial los supuestos modos de contacto con estos seres extraterrestres se han modificado: si con anterioridad la vía mediúmnica (de carácter espiritual) era la clave, en la actualidad, y en relación con el desarrollo del fenómeno OVNI, se defiende el contacto directo o la abducción como vías del aprendizaje y de conformación de nuevos mensajes religiosos.

Un caso ejemplar por la alarma social que generó y por el uso de nuevas tecnologías en la captación de prosélitos lo constituye Heaven's gate (La puerta del Cielo, como se titulaba su página en internet).

Organizado en torno a Marshall H. Applewithe y combinando creencias cristianas y ufológicas, defendía una lectura en clave de visitas extraterrestres de los evangelios y de la figura de Cristo (en un muy particular literalismo bíblico). En una visión dualista de fuertes connotaciones gnósticas planteaba que el cuerpo humano era un receptáculo incapaz para permitir el acceso al nivel evolucionario sobrehumano. Buscaban un Reino del Cielo que, en su lectura literal, se encontraba en las estrellas; el paso del cometa Hale-Bopp en marzo de 1997 fue entendido como una señal (una puerta o ventana abierta) para emprender el viaje hacia el nivel superior, y 39 miembros del grupo (incluyendo al líder) se suicidaron, estimando así dejar el inferior nivel humano y terrestre.

Las posibilidades de transformación muy rápida de los cuerpos de creencias en este tipo de grupos son asombrosas, puesto que un nuevo contacto puede propiciar una revelación renovada. Los grupos religiosos de carácter ufológico (que dan culto a seres extraterrestres) son numerosos, pero dado su tamaño estudiarlos es difícil. Heaven's gate alcanzó notoriedad tras el suicidio colectivo, y mostró las posibilidades que ofrecían las nuevas tecnologías (y en particular internet) como vehículo de propaganda. Las nuevas tecnologías de la comunicación, características del mundo postindustrial, están marcando también las pautas en las creencias de algunas de las religiones que revisamos. Así el grupo organizado en torno a David Berg (1919-1994) y denominado de modos diferentes (Niños de Dios, Familia del amor, La Familia), surgido en pleno desarrollo del movimiento contracultural norteamericano (fue fundado en 1968), resulta significativo. A la par que aúna un cristianismo heterodoxo con una cosmovisión contracultural y dirige una crítica radical a la sociedad y sus instituciones (en particular los modos de sancionar socialmente la reproducción) desde una particular interpretación de las obras de amor (especialmente físico) como forma de entrega a Dios (que le ha llevado a persecuciones en diferentes países por prácticas ilegales de corrupción de menores y prostitución), ha desarrollado un milenarismo de tintes marcadamente tecnológicos en el que el libro del Apocalipsis se interpreta a la luz de los avances de la ciencia y la tecnología actuales.

Pero a la par que la ciencia ha sido uno de los revulsivos mayores en la gestación y conformación de nuevas religiones (y casi todas ellas podrían revisarse en este apartado), otros factores tienen también un fuerte peso y los repasaremos en las páginas siguientes.

6.2.4. NUEVAS RELIGIONES, SINCRETISMO Y GLOBALIZACIÓN

La globalización ha puesto en contacto culturas muy diferentes y ha potenciado el estallido de los modelos de vida cerrados comunes entre las sociedades tradicionales. De ahí que hayan surgido y sigan surgiendo religiones que aúnan componentes de distintos credos de un modo muy dinámico. No se trata de sincretismos como los comunes en las sociedades tradicionales y preagrícolas basados en la aculturación o en la destrucción cultural como resultado del choque entre culturas en pugna. Se trata de combinaciones de elementos que provienen de diferentes credos (el peso de las religiones orientales en Occidente y de las occidentales en Oriente es notable, pero también de la ciencia, como hemos visto) y que tienen como finalidad en la mayor parte de los casos alcanzar una religión perfecta que satisfaga tanto las aspiraciones de desarrollo interior (para las que las religiones orientales han ofrecido un buen elenco de estrategias), como de construcción de una convivencia global no conflictiva y de modelos de explicación del mundo adaptados a lo actual.

La tendencia a generar síntesis religiosas se manifestó en algunos ámbitos tradicionales de carácter más abierto. Así en la India, caracterizada por milenios de diversidad religiosa, surgieron muchos grupos que mezclaban elementos del hinduismo, del budismo o del jainismo, y otro tanto ocurrió en el Japón. El mejor ejemplo de este tipo de sincretismo lo ofrece el sijismo, fundado en los umbrales de los siglos XV y XVI, que intentó sintetizar islam e hinduismo planteando un igualitarismo teológico (más allá de casta, razas, géneros y condiciones) que preludia en cierto sentido el mensaje de algunas nuevas religiones (de hecho si el sijismo hubiera surgido en el siglo XIX podríamos caracterizarlo sin problemas como una nueva religión). En la época colonial el peso de la religión de las potencias hegemónicas llevó a que los ingredientes cristianos se incluyeran en intentos de tipo sincrético en el mundo asiático o africano. Pero hay que tener en cuenta que para caracterizar como nueva religión a un grupo religioso de este tipo es necesario que la estructura de creencias haya mutado en algún grado como resultado del impacto de la modernidad y que presente rasgos diferenciales respecto de las religiones tradicionales. Resulta por tanto complejo determinar que los cultos afrocaribeños o afrobrasileños resulten de un modo genérico nuevas religiones. Por otra parte el impacto de grupos religiosos antes desconocidos en un territorio dado por inmigración o conversión no es criterio para que los califiquemos de nuevas religiones.

La Sociedad internacional para la conciencia de Krishna no pre-

senta grandes novedades doctrinales que permitan desgajarlo del hinduismo e incluirlo entre las nuevas religiones. Incluso un movimiento aún menos ortodoxo (desde criterios del hinduismo) como es el que lidera el Satya Sai Baba, sigue esquemas de carácter devocional centrados en el gurú que se distinguen con dificultad de los que se encuentran entre otros grupos hinduistas. Su notable impacto en Occidente y el que haya sido fundado en tiempos recientes no son criterios suficientes para clasificarlo como una nueva religión.

Por el contrario el movimiento fundado por Bhagwan Shree Rajneesh (también llamado, en sus últimos años, Osho, 1931-1990), jaina de nacimiento, profesor de filosofía transformado tras una experiencia mística en gurú, a pesar de presentar parecidos caracteres devocionales en torno al líder que los anteriores, presenta algunas particularidades. Al renegar de dogmas, credos, escrituras y tradiciones religiosas previas y centrarse en el valor de la experiencia personal sin trabas (un individualismo a ultranza que va más allá de códigos morales y legales y que en el camino meditativo ofrece a cada cual la vía más rápida y adaptada al momento actual, aunando técnicas sexuales del tantrismo con una gran libertad de experimentación y de modos de vida), se desgaja de modo claro del hinduismo (incluso del más anómico y heterodoxo) generando una nueva religión que parece que, a la muerte del maestro, clave en la cohesión, ha ahondado en sus ya poco estructurados caracteres y en la diversidad de creencias, tendiendo los seguidores a organizarse como redes de adeptos al estilo de los movimientos «nueva era».

Otro credo de raíz oriental resulta ejemplar para caracterizar lo que es una nueva religión: la fe bahai. Aunque surgido en Irán, posee unas características propias que lo singularizan del islam. Al defender que la revelación es progresiva y no acabada rompen con un criterio fundamental en la fe islámica (que el Corán y Muhammad son sello de la profecía). Esta religión surge de la predicación de Mirza Husayn'Ali (1817-1892), llamado Bahá'u'lá («gloria de Dios»), que planteó que era el esperado por todas las religiones y que venía a desvelar las tres verdades unitarias, la de la divinidad, la de la humanidad y la de la religión (y la ciencia). La fe bahai surge, por tanto, como un sincretismo que aspira a configurar una religión única y definitiva y cuyo fundador se equipara a Moisés, Buda, Jesús o Muhammad. Fue perseguido y desterrado, y tras su muerte en 1892 su labor misionera fue continuada y adaptada a los nuevos tiempos por sus descendientes Abdul-Bahá (1844-1921) y Soghi Effendi (1897-1957); en la actualidad el órgano rector central es la Casa Universal de Justicia radicada en Haifa (Israel) y hay fieles bahais diseminados en todo el mundo

(cuyo número supera los 6 millones). Predican la existencia de una divinidad única, trascendente e incognoscible que se manifiesta por medio de profetas entre los que destaca Bahá'u'lá, que cierra el ciclo adámico y abre el ciclo bahai. No poseen ritos ni sacramentos, hacen tres oraciones diarias, un ayuno de 19 días al año, una reunión mensual (poseen un calendario lunar propio). Defienden el pacifismo, la erradicación de los prejuicios (los seres humanos son iguales sin que importe la raza, el sexo, la nación), la educación para todos, una ética que ha sido muy influyente en los foros interreligiosos, en especial en el Parlamento Mundial de las Religiones. La aspiración de conformar una religión para la modernidad que posee esta religión presenta el interés de su antigüedad (el siglo XIX) y de su surgimiento en los márgenes del mundo industrial. Muchas de sus características, como el intento de aunar ciencia y religión, de ofrecer un mensaje totalmente universalista que supere las constricciones nacionales (o incluso de comunicación con el establecimiento de una lengua vehicular mundial —se parece en algunos de sus enfoques al movimiento esperantista—) o de augurar el advenimiento de un nuevo mundo basado en una ética común se repiten en otras nuevas religiones posteriores.

El Japón ha sido uno de los puntos claves en el surgimiento de nuevas religiones (e incluso en su conceptualización por parte de los estudiosos del fenómeno religioso). El impacto de la modernidad (la ruptura del marco cerrado anterior a la era Meiji) se manifestó de modos particulares y las religiones tradicionales estallaron desde el siglo XIX con el surgimiento, especialmente en el seno del sintoísmo, de grupos particularizados. De todos modos la plena caracterización como nuevas religiones en el sentido más extenso del término (tal como lo hemos definido en este trabajo) no se produce de modo completo hasta que con la legislación impuesta por los estadounidenses en 1946 se llegó a una real libertad de culto, que ha propiciado una fragmentación religiosa extraordinaria, a la que no es ajena la tendencia sincrética japonesa y la doble o triple pertenencia (no es extraño seguir las ceremonias estacionales sintoístas, casarse según algún rito cristiano, reputado el más vistoso y prestigioso, utilizar los servicios funerarios budistas, estimados los más eficaces). Los grupos de inspiración budista son también muy numerosos y ahondan en las tendencias milenarias a la fragmentación y diversidad en el seno de esta religión donde el peso del individualismo, el no-teísmo (o ateísmo), el universalismo o la apertura hacia las explicaciones de la ciencia (uno de los medios hábiles para propagar la religión es la aceptación del marco explicativo general de la cultura en la que se realiza la difusión, adaptando el lenguaje religioso empleado) hacen que en cierto modo

de entre las religiones tradicionales sea una de las más abiertas a algunos de los presupuestos de la modernidad. El impacto del pensamiento moderno, la visión globalizadora que tiende a la construcción de una religión mundial o la aceptación de la ciencia (o en muchos casos el planteamiento general de que la ciencia no hace sino confirmar las propias creencias) permiten incluir a estos grupos dentro de las nuevas religiones. La diversidad de credos es grande, llegando hasta a defender un terrorismo apocalíptico, como hace el grupo Aum Shinrikyo («Aum-Verdad Suprema») liderado por Shoko Asahara (nacido en 1955), que en 1995 intentó un envenenamiento masivo en Japón.

Quizá el grupo que mayor impacto ha tenido sea la Soka gakkai («Sociedad para la creación de valores», con más de 10 millones de seguidores de los cuales un millón fuera del Japón), que entronca en la predicación del monje Nichiren (1222-1282), reformador budista radical. Se trata de una organización budista no monástica que desarrolla una influencia propagandística muy eficaz a nivel mundial y posee centros superiores de enseñanza y medios de comunicación. Las publicaciones de Daisaku Ikeda, su tercer presidente, han sido traducidas a múltiples idiomas (incluido el español) con tiradas millonarias. Con Ikeda la estructura piramidal de la Soka Gakkai se ha modificado hacia un modelo más igualitario (con mayor peso de lo individual) y se ha abierto a Occidente en mayor medida (los diálogos de Ikeda con Arnold Toynbee, René Huyghe, Aurelio Peccei, Bryan Wilson o Linus Pauling, entre otros, muestran un perfil de pensador profundo y abierto a los retos del mundo actual y a la importancia de la ciencia). Su análisis del papel de las religiones en la historia y de su futuro, en el que el peso de la sociología es muy importante, destaca en un líder religioso y caracteriza en general a la Soka Gakkai como una nueva religión a pesar de entroncar claramente (en las oraciones, las creencias, la importancia otorgada a Nichiren) en la tradición budista.

Otro grupo religioso extremo-oriental muy interesante, que ya hemos repasado entre los cristianismos sincréticos, es la Iglesia de la unificación: su vocación globalizadora (de erigirse en Iglesia que unifique el cristianismo y en general todas las religiones) y la adaptación del ideario a las circunstancias del mundo actual y a las interpretaciones de la ciencia permiten incluirla también entre las nuevas religiones e ilustra el desdoblamiento que se produce a la hora de intentar ordenar el complejo entramado de las religiones mundiales. En cierto modo la tendencia sincrética entre creencias orientales y occidentales que caracteriza a la Iglesia de la unificación tiene un interesante precedente en un grupo que, aunque no aceptaba su caracterización como nueva

religión, hemos visto que era un producto (o contraproducto) de la modernidad: la Sociedad teosófica, en cuya historia, en cierto modo, se ejemplifican las características de muchas de las nuevas religiones.

Fue creada en 1875 en Nueva York por H. P. Blavatsky (1831-1891) y H. S. Olcott (1830-1907) como crisol de muy diversas influencias que resume la vida de su fundadora. Helena Petrovna Blavatsky decía haber sido iniciada desde muy joven en los misterios del universo, en primer lugar por miembros de la Gran Fraternidad Blanca (supuestos sabios poseedores de conocimientos superiores que viven en el Tíbet, desde donde imperarían sobre el mundo), y luego por la egipcia Fraternidad de Luxor, de índole rosacruciana. Visitó la India y Egipto y debió de contactar en sus viajes por Europa y América con muy diversas organizaciones esotéricas cuyas influencias la llevaron a terminar configurando una síntesis propia (vertida en sus monumentales *Isis sin velo* y *La doctrina secreta*). La Sociedad teosófica instaló en 1883 su centro en Adyar (Madrás, India), con lo que progresivamente se fueron depurando sus raíces orientales (lo que llevó a teósofos de segunda generación, como Annie Besant —1847-1933— a enmendar algunos de los análisis de la fundadora) y aumentando la influencia de la metafísica budista e hinduista en sus enseñanzas. Esta orientalización determinó la escisión en 1913 del grupo alemán liderado por Steiner, que defendía una mayor dependencia del esoterismo cristiano. La sociedad se rompió de nuevo cuando J. Krishnamurti en 1929 se negó a seguir desempeñando el papel de enviado divino para guiar a la humanidad que A. Besant le adjudicaba. La Sociedad teosófica, a pesar de sus escisiones y claroscuros, al buscar la «verdad universal» y plantearse como la verdadera vía de acceso a la auténtica espiritualidad milenaria (a cuyo conocimiento accedían gracias a contactos de carácter mediumnico con entidades sobrenaturales, los maestros ascendidos), preludia muchos de los movimientos posteriores (y en particular algunos aspectos de la religión «nueva era» que repasaremos a continuación).

6.2.5. NUEVAS RELIGIONES, SÍNTESIS INDIVIDUALES Y «NUEVA ERA»

Otra de las características más notables de la modernidad que ya hemos destacado es la ubicación del individuo en el centro de la escala de valores. El individualismo es un marco de convivencia que, en lo que a la religión se refiere, desdota progresivamente de peso a las manifestaciones colectivas (o tiende a minimizar su significación de tipo religioso). La religión queda relegada al ámbito de lo individual y

por tanto las trabas sociales a su desarrollo se minimizan, quedando reducidas de hecho a los casos de vulneración de la legislación civil (prevaleciendo ésta por encima de cualquiera de las leyes religiosas internas del grupo religioso o el individuo). La libertad religiosa comporta por tanto un ámbito de acción nuevo, por una parte menguado (al reducirse a lo personal), por otra parte más abierto (al desaparecer progresivamente las religiones oficiales refrendadas desde el poder político y sus mecanismos coercitivos respecto de las diferencias de prácticas y cultos) y, en resumen, mucho más diverso. Las nuevas religiones han podido florecer gracias a ese marco, pero, a la par, su impacto social es mucho menos acusado; quizá sea ésta una de las razones del fracaso de la primera de las nuevas religiones generada en el mundo industrial en conformación, la que ideó Auguste Comte y cuya proyección social era demasiado evidente (demasiado calcada del catolicismo, demasiado teocrática) para adecuarse plenamente a la modernidad.

Un carácter definitorio de muchas de las nuevas religiones que han prosperado es justamente su adecuación al modelo individualista, que conlleva por una parte estructuras de culto poco complejas a la par que un notable grado de libertad de interpretación personal (que se adecúa a las circunstancias propias de cada fiel). Aun en grupos muy jerarquizados en torno a líderes carismáticos las opciones individuales tienen un papel importante que, además, se multiplican en el caso de desaparición de los líderes fundadores (crisis que bastantes de las nuevas religiones no consiguen superar, resultando ejemplar el caso de Osho). Muchas de las nuevas religiones se organizan menos como Iglesias tradicionales que como redes de adeptos, de tal modo que la doctrina se difumina y las diversidades de interpretación (e incluso de generación) de textos sagrados (cuando los hay) crecen.

Por otra parte este sesgo individualista determina una apertura a un mundo religioso interior que encuentra referentes en muy diferentes culturas y épocas. El impacto de las técnicas de desarrollo espiritual de carácter oriental es indudable, pero también son referentes importantes pensadores místicos del cristianismo. De hecho, a la par que se sostienen en un pilar clave de la modernidad como es el individualismo, estos modos de entender la religión superan el propio marco de la ilustración en una vía que tiene precursores y referentes entre los pensadores alemanes (y otros interpretes discordantes de la modernidad) desde Hegel o incluso Kant.

Libre de lo social, esta religión de la búsqueda interior estalla. En este trabajo defenderemos que justamente esa fragmentación y esa configuración de religiones personales son una consecuencia directa en

primer término del individualismo moderno pero multiplicado por la revolución en las tecnologías de la comunicación que ha desarrollado la sociedad postindustrial. No solo no es que no sean religiones sino que justamente surgen como religiones características del presente.

Tras revisar este marco conceptual pasaremos a tratar su ejemplo más actual: la religión «nueva era» (*new age*) y sus cambiantes manifestaciones (aunque el término resulte algo difícil de definir resulta cómodo de utilizar, ya que su empleo, sobre todo en Estados Unidos, se ha popularizado). En la «nueva era» se engloba a una serie variopinta de grupos y movimientos religiosos cuya característica principal es el convencimiento de la inminencia de (o cuando menos la tendencia hacia) un cambio crucial en la humanidad que llevará al surgimiento de una nueva edad del mundo (muchos que utilizan un lenguaje astrológico o para-astronómico basado en el fenómeno de la precesión equinoccial la denominan la era de Acuario). El mayor problema desde la óptica del estudioso de las religiones radica en determinar lo específico de este movimiento (teniendo en cuenta que muchas religiones, algunas muy antiguas, defendieron en sus orígenes un mensaje milenarista semejante). Quizá lo característico de la síntesis «nueva era» es que surge en las zonas más desarrolladas del planeta (Estados Unidos y luego en Europa) entre poblaciones no sometidas a condiciones materiales de vida críticas (como ocurría en la mayoría de los milenarismos). Parece surgir del hastío frente a la modernidad, el imperio de la tecnología y el materialismo y busca acceder a una vida más plena, sustentada en cimientos de índole espiritual. Un concepto fundamental es el de autorrealización, que pudiera parecer de índole no religiosa, pero que se construye desde presupuestos muy sincréticos a los que no son ajenas especulaciones orientales, pero también otras surgidas de grupos de científicos.

Muchos de los psicólogos denominados transpersonales (en los que la influencia de Carl Gustav Jung es notoria) y otros científicos se insertan perfectamente en la «nueva era», en calidad de pioneros (como Abraham Maslow) o de pensadores fundamentales (en particular Ken Wilber, pero también Stanislav Grof, Rupert Sheldrake, etc.). Otro pensador clave en la conformación de la religión «nueva era» es Fritjof Capra, al ofrecer argumentos para la crítica de la certidumbre científica en ámbitos (lo infinitamente grande o pequeño) en los que la indeterminación todavía permite que el pensamiento religioso pueda especular sin ser deslegitimado de modo radical.

A pesar de plantear una crítica genérica al materialismo, al tratarse de una serie de formas religiosas surgidas en primer lugar en los Estados Unidos, la sensibilidad hacia la riqueza es elástica: buena parte de

los líderes de movimientos «nueva era» exigen altas cuotas para transmitir sus conocimientos y tienen un nivel de vida muy desahogado y un autor tan leído y significativo como el famoso James Redfield no tiene el menor embarazo en plantear un sistema económico alternativo en el que los que se encarguen de ayudar a progresar a otros en la vía de desarrollo espiritual sean remunerados por sus pupilos por medio de un diezmo.

«Nueva era» no es una religión homogénea, y se suelen incluir en esta denominación grupos muy variados con intereses y raíces muy diversas. Buena parte de las prácticas de los grupos «nueva era» se basan en técnicas terapéuticas o psicológicas de tipo oriental (como la reminiscencia de vidas pasadas, la limpieza de la influencia kármica, técnicas de reeducación corporal, masaje, fisiología mística —neotantrismo, neotaoísmo—, etc.). Otros entroncan con tradiciones espiritistas (sobre todo la expresada en los libros de Allan Kardec), gnóstica, teosófica, rosacruz o en general de los diversos esoterismos popularizados en los dos últimos siglos (con especial interés por la adivinación en sus diversas modalidades y en general la parapsicología). Resulta también crucial en muchos grupos de adeptos la denominada «espiritualidad natural», que dice provenir de las religiones nativas americanas o africanas (neochamanismo) u occidentales (por ejemplo la wicca, que entronca con la brujería antigua y medieval europea, y que tienen en el neodruidismo un ejemplo notable). La defensa de un ecologismo con tendencias al panteísmo es significativa, pues la naturaleza se estima un Dios o se cree poblada de Dioses, y la tierra, personalizada como Gaia (desde el influyente libro de Jim Lovelock), se considera un ser vivo y digno de adoración. Otros grupos poseen influencias más heterogéneas como los que hemos revisado anteriormente y que dicen transmitir conocimientos extraterrestres o de entidades espirituales superiores que «rigen» nuestro planeta.

Este mosaico variopinto y profundamente sincrético en el que conviven vías que resultan claramente antagónicas se resiste a la síntesis. Estos grupos parecen rehuir la institucionalización, optando por confeccionar redes de interesados más que grupos jerarquizados de fieles. Las nuevas tecnologías de la información (y en particular internet) les han dotado de medios para multiplicar la eficacia de las redes de estudio, discusión, consulta y difusión multiplicando las posibilidades de desarrollar vías individuales. Pero de todos modos existen credos comunes como la defensa del valor de la utopía (de la posibilidad de construcción de un mundo regido por presupuestos diferentes del materialismo moderno: mostrando, por tanto, que se trata de movimientos postmodernos o, dado su afán constructor, ya transmoder-

nos) aunque desde el trabajo individual (importa destacar que se trata de reflexiones desde o más allá de la quiebra de las vías colectivas como la defendida por el comunismo): tratan de cambiar el mundo, pero por medio de un movimiento imparable que surja tras el cambio de un número suficientemente significativo de individuos (la conspiración de Acuario a la que se refiere Marilyn Ferguson).

Aun sin sacerdocio, sin culto, sin estructura dogmática, sin teología, de todos modos la «nueva era» puede entenderse como una religión (a pesar de que muchos prefieran usar el término «espiritualidad» para marcar la diferencia con las Iglesias consolidadas). Es quizá la más nueva de las que estudiamos y la más adaptada a los presupuestos del sistema social global postindustrial del siglo que está comenzando.

6.3. SOCIOGEOGRAFÍA DE LAS RELIGIONES EN EL MUNDO ACTUAL

6.3.1. RELIGIONES Y ESTADÍSTICAS: UNA CUANTIFICACIÓN PROBLEMÁTICA

La cuantificación de los fieles presenta el interés de objetivizar nuestro conocimiento de las religiones actuales. Pero los datos de que disponemos no poseen, desgraciadamente, la transparencia de otros indicadores estadísticos al uso. La religión es un factor que resulta difícilmente reductible a números y comparable a escala planetaria, y los criterios para confeccionar las magnitudes de cultores difieren mucho según los países y las circunstancias. Hay que tener también en cuenta que las estadísticas son poder, medios no solo de entender la realidad sino también de construirla, de hacerla modelo de entender el mundo, aunque lo mismo que el mapa no es el territorio, el dato estadístico no es lo real, y desde luego en menor medida en ese territorio recóndito que es lo que se dice que se cree (como ejemplo tengamos presente que, en el caso español, el artículo 16.3 de la Constitución nos ampara para negarnos a contestar preguntas sobre este tipo de asuntos). Las estadísticas no son fiables y fluctúan: resulta muy significativa la diferencia que se detecta en algunos temas, por ejemplo en el avance del evangelismo en Iberoamérica, que presenta magnitudes muy distintas si la fuente consultada es católica o cristiana evangélica (o incluso si es norteamericana o no) o en el número de coptos de Egipto, que se reduce en las estadísticas oficiales (hechas por musulmanes) y se multiplica si la fuente es copta o en general cristiana.

En realidad no hay una definición unitaria ni un método contrastado a la hora de realizar una estadística de las religiones. Ante la

pregunta ¿Quiénes son los fieles?, las contestaciones pueden ser muy diversas. Si se optase por un criterio estricto habría que tomar en cuenta exclusivamente a los practicantes habituales: ofrecería una información conductual (de la religión efectivamente vivida) y no solamente mental (de la religión pensada o deseada). El resultado sería sorprendente, ya que en los países occidentales en los que no hay una religión oficial el número de fieles sería extremadamente exiguo (ya que la práctica religiosa es mínima), mientras que, por ejemplo, en los países musulmanes, en los que el islam es la religión oficial, la situación se invertiría (el número de los no practicantes, aunque resulta muy difícil de cuantificar, ya que la práctica se puede realizar en el estricto ámbito privado o cumplirla por presiones externas sin creer en lo que se hace, no es muy importante).

Por otra parte el resultado será también erróneo si se utiliza el criterio de aceptar lo que expresan los encuestados (la información de índole mental): en los países con religión oficial la presión institucional y social puede llevar a un número de respuestas afirmativas muy altas, mientras que en los países occidentales, en los que la religión pertenece al ámbito ideológico personal, la negativa a contestar puede distorsionar los datos (o incluso se podría contestar de modo engañoso o irreflexivo). Si optamos por aceptar las estadísticas de las diversas Iglesias y religiones, los datos resultan aún menos comparables. Los credos universalistas y los grupos religiosos con un proselitismo activo tienden a contabilizar al alza (incluyendo como católicos a todos los bautizados o como cienciólogos a todos los que han rellenado un test o han comprado un libro), mientras que otros grupos no incluyen a miembros plenamente activos (así los grupos cristianos que bautizan a adultos no tienen en cuenta a los niños y adolescentes que están siguiendo una educación religiosa).

En general las estadísticas tienden a sobrevalorar las religiones hegemónicas y a minimizar el impacto de los cultos minoritarios. En los países musulmanes, por ejemplo, se tiende a restar importancia a los grupos que se apartan de la práctica común, tanto a sunitas en países chiitas como a chiitas (y otros «disidentes» y grupos minoritarios) en países sunitas. En los países occidentales, sobre todo los que han tenido religión oficial hasta épocas recientes (como los del sur de Europa), se tiende a infravalorar el impacto de las Iglesias cristianas independientes a pesar de que presentan una actividad notable; en este caso la cantidad puede resultar un criterio sesgado, puesto que los Testigos de Jehová, por ejemplo, desarrollan una práctica religiosa mucho más activa que la gran mayoría de los miembros de las Iglesias mayoritarias (así, por ejemplo, se barajan datos que exponen que la

práctica a nivel mundial entre los Testigos de Jehová se asemeja en número a la de los anglicanos).

Algunos países presentan una circunstancia particular, que es la doble práctica religiosa: en Japón y en algunos estados del Caribe (Haití, por ejemplo) o en Brasil una misma persona puede asistir a ritos de dos cultos diferentes (budista y sintoísta en el primer caso o católico y sincrético afro-americano en los otros) y sentirse vinculada a ambos. En estos países con doble práctica religiosa la opción puntual por una u otra depende de la ceremonia a desarrollar: así los funerales en Japón se suelen realizar por el rito budista, mientras que las fiestas estacionales se cumplen en el seno del sintoísmo. La tendencia al sincretismo, por ejemplo en el caso de las comunidades chinas, convierte en difícilmente comparables los datos entre países que opten por criterios diferentes de encuesta (salvo que los datos se sumen y ponderen en la rúbrica «sincretismo chino»).

Hay también que tener en cuenta otra tendencia principal, que distorsiona la comparación estadística y que se manifiesta de modo notable en Europa, y en muchas zonas, particularmente urbanas, de América y Asia, aunque las cuantificaciones resultan muy difíciles de establecer: la tibieza en las prácticas y el compromiso religioso. Se está produciendo un descenso paulatino de los niveles de cumplimiento desde hace cuatro décadas y no se trata de un fenómeno que ataña de modo particular a los católicos, aunque dado su número y sus niveles de exigencia (que incluyen la tan minoritaria, pero simbólicamente imprescindible, confesión), el caso resulte ejemplar. Las estadísticas indican que para el catolicismo europeo la asistencia regular a la misa dominical (es decir, el rito obligatorio) ronda el cuarto del total de los creyentes, salvo en países como Luxemburgo, Irlanda o Polonia. El caso español es especialmente significativo por la rapidez de la evolución de la práctica, en particular entre los grupos de jóvenes: en 1975 un cuarto de los jóvenes cumplía regularmente el rito dominical, mientras que en 1991 el porcentaje había descendido al 13%, y diez años más tarde no llegaba al 10%.

En otras formas de cristianismo (por ejemplo entre los anglicanos, donde el nivel de cumplimiento es inferior al 10%) o en otras religiones el fenómeno es parecido: así, por ejemplo, entre los judíos no ortodoxos está muy desarrollada esa desafección respecto de la práctica habitual, y en este caso el problema estadístico se complica por la tendencia a computar como judíos a personas a las que los ritos religiosos del judaísmo les son profundamente ajenos (por la confusión que existe entre etnia y religión). El compromiso religioso se limita en algunos casos a los ritos de paso principales (el matrimonio, el naci-

miento, la muerte), pero las prácticas continuadas (por ejemplo la asistencia semanal a los oficios o a las reuniones de fieles) se descuidan de modo muy mayoritario, así, por ejemplo, muchas sinagogas norteamericanas cuentan con una asistencia que se reduce a algunas festividades particularmente importantes desde el punto de vista social, teniendo serios problemas para alcanzar el *minyan* (quórum mínimo) en el culto ordinario. De igual forma, en países católicos procesiones y actos religiosos con una notable proyección social son seguidos por multitudes que no suelen tener contacto ulterior con los ritos.

Lo interesante de estos perfiles de fieles es que, si se les pregunta, afirman identificarse con una afiliación religiosa específica, aunque la entiendan de un modo laxo en el que caben, en muchos casos, puntos de vista personales en ocasiones bien alejados de las opiniones de los jerarcas y responsables religiosos.

Las estadísticas resultan instrumentos complicados aunque necesarios a la hora de configurar una socio-geografía de las religiones, y dependiendo de la fuente que se utilice los datos globales pueden resultar significativamente distintos: un caso especialmente interesante lo ofrece la cuantificación de no religiosos y ateos, en cierto modo escamoteados (o sobredimensionados) en estadísticas enfrentadas (hay que tener en cuenta que durante la Guerra Fría el ateísmo era un vehículo ideológico del modelo amigo o enemigo, dependiendo de la posición de cada cual). En los últimos tiempos podemos calibrar más ponderadamente que representan un alto porcentaje a escala mundial (cercano al de los católicos o musulmanes).

6.3.2. ATEOS Y NO-RELIGIOSOS

La profecía moderna y cientifista que auguraba el final de toda religión no se materializó, e incluso en los países que cumplen el papel de modelo de futuro, Japón y en particular Estados Unidos, no se detecta un número particularmente notable de ateos o no religiosos, ni siquiera entre sus científicos de elite (que suelen ser ateos o no creyentes en una proporción similar a la del resto de la población).

Pero el que el ateísmo o la indiferencia hacia la religión no se haya convertido en la tendencia principal, quebrándose las previsiones de los pensamientos modernos, no quiere decir que su impacto sea desdeñable: de hecho el aumento a nivel global tanto del número de ateos como del de no religiosos es notable desde principios de siglo.

En lo que respecta al número de ateos los datos estadísticos resultan muy reveladores: en una sociedad en la que tras la crítica postmo-

derna son más fáciles de vivir los pensamientos débiles, la opción por el ateísmo, que conlleva el argumento fuerte (el necesariamente fuerte convencimiento) por lo menos de la negación de existencia de Dios (o de cualquier ente sobrenatural) y de cualquier perspectiva de perdurabilidad tras la muerte más allá de lo meramente biológico, no resulta la opción más común, por no resultar cómoda. Además hay que tener en cuenta que desde el desmantelamiento del comunismo real y del endoctrinamiento oficial en favor del ateísmo, que lo convertía en una «religión» oficial (aunque en modo invertido), el número global de ateos es más fiable (aunque perdura en parte el enigma en China), a la vez que muchos que se denominaban con convicción «ateos» (con la fuerza de seguir el camino oficial) ahora se encuentran más seguros tras la etiqueta menos exigente de no religiosos. Incluso el comunismo ha pasado a ser considerado por parte de algunos pensadores de un modo nuevo: el materialismo histórico (y el ateísmo científico) se ha enjuiciado como uno de los instrumentos de colonialismo ideológico occidental más poderosos, un producto muy eficaz de la modernidad que ha determinado la mutación ideológica y simbólica en territorios tan rehacios a aceptar los presupuestos occidentales como China, Mongolia o Tíbet.

En la línea de un pensamiento mucho menos fuerte está la identificación como no religioso, que conviene a quien la perspectiva que ofrecen las diferentes religiones no le resulta de interés o no es un elemento fundamental en la conformación de la escala de valores y de las prioridades morales o sociales o de las señas de identidad. Los no religiosos han crecido de modo continuo y siguen creciendo a nivel global, superan en número a los hinduistas y se acercan a los católicos rondando los 1.000 millones (en este caso tendríamos que hablar de no-fieles). Donde la proporción no crece, responde quizá a que las estadísticas resultan inadecuadas; tal es el caso, por ejemplo, de países musulmanes con religión oficial donde hay un miedo a expresar las verdaderas ideas debido a las represalias o a la presión social o familiar y donde el cumplimiento, forzado, tiende a desaparecer si las condiciones se modifican. Pensemos en España y en el descenso en los niveles de compromiso con la práctica religiosa tras la disolución del nacionalcatolicismo que lleva a que se estime en la actualidad que el número de ateos y no religiosos supera los 6-7 millones, aunque muchos puedan ser computados, en calidad de bautizados, también entre los católicos.

Solamente cuando existe de modo consolidado un sistema de libertades en el que quede amparada la libertad religiosa pueden los individuos escoger de modo libre y consciente una opción religiosa

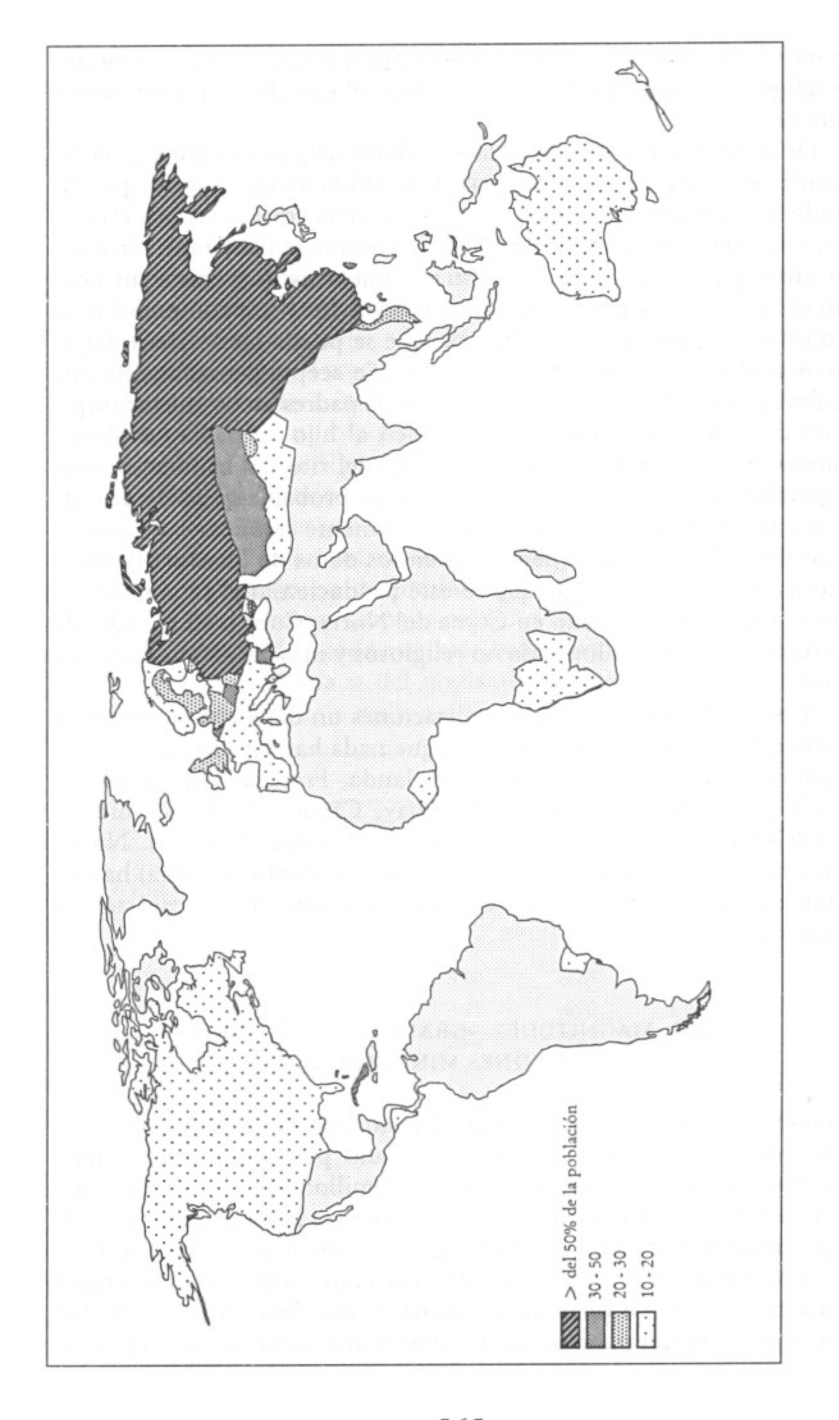
PAÍS	NO RELIGIOSOS (ATEOS Y NO RELIGIOSOS)	DE LOS QUE ATEOS (CUANDO HAY DATOS)
Albania	20%	
Alemania	20%	
Angola	10%	
Armenia	10%	
Australia	17%	
Austria	10%	
Bélgica	10%	
Bielorrusia	50%	
Bulgaria	40%	
Burundi	18%	
Canadá	12%	
Chequia	40%	
China	62%	12%
Corea del Norte	65%	
Corea del Sur	40%	
Costa de Marfíl	13%	
Cuba	39%	5%
Dinamarca	14%	4%
Eslovaquia	29%	9%
Eslovenia	15%	
España	15%	
Estados Unidos	10%	0,5%
Estonia	50%	
Finlandia	10%	
Francia	16%	5%
Georgia	40%	
Gran Bretaña	28%	8%
Holanda	30%	
Hong Kong	17%	
Hungría	12%	
Italia	15%	2,5%
Jamaica	10%	
Kazajstán	40%	
Kirguistán	24%	
Letonia	50%	
Lituania	21%	
Macedonia	15%	
Moldavia	55%	
Namibia	15%	
Nicaragua	12%	
Nueva Zelanda	25%	

Cuadro 19. Estadística de no religiosos y ateos (superior al 10%) (mapa 3).

PAÍS	NO RELIGIOSOS (ATEOS Y NO RELIGIOSOS)	DE LOS QUE ATEOS (CUANDO HAY DATOS)
Noruega	13%	3%
Polonia	10%	
Rumanía	10%	
Rusia	50%	
Serbia	15%	
Singapur	14%	
Suecia	21%	6%
Suiza	15%	
Taiwan	47%	15%
Tayikistán	13%	
Turkmenistán	10%	
Ucrania	50%	
Uruguay	15%	
Uzbekistán	12%	
Vietnam	20%	
Zambia	15%	
Zimbabwe	15%	

Cuadro 19. (Continuación.)

determinada o expresar su rechazo o indiferencia hacia la religión y sus manifestaciones. Así la evolución religiosa de los antiguos países comunistas europeos ha resultado muy esclarecedora. El ambiente de libertad pudo determinar en los primeros momentos una curiosidad general hacia las religiones y sobre todo la vuelta a la práctica religiosa para grupos de población que ya habían sido religiosos (de ahí la diferencia que se detecta entre la zona del antiguo imperio zarista, comunista desde 1918 y la Europa del Este controlada por Moscú tras la Segunda Guerra Mundial). Pero tras el sarampión postcomunista que llevó a algunos analistas a augurar una recristianización de la Europa Oriental y Rusia, encontramos que el número de no religiosos y ateos en Rusia, Bielorrusia, Ucrania, Moldavia, Letonia, Estonia o incluso Chequia, Bulgaria o Kazajstán supera o ronda el 50% de la población y los grupos de población a los que no se endoctrinó en la juventud o en el seno familiar se han terminado manteniendo al margen de las estructuras eclesiales y religiosas de modo mayoritario (lo que parece consolidar el argumento de que la religión como seña individual tiene un componente de enculturación más notable de lo que muchos pensaban). Pero allí donde la religión actuó como vehículo identitario (como en Polonia frente a la presión comunista-rusa o en los Balcanes, donde se identifica a croatas católicos frente a serbios ortodoxos o a



Mapa 3. Ateos y no religiosos

albaneses, bosnios y kosovares musulmanes) la opción por los modos no religiosos o ateos de pensarse y pensar el mundo es mucho menos seguida.

De todos modos la cuantificación de no religiosos y ateos es complicada; se trata de posturas activas e individuales, por lo que las estadísticas las suelen minimizar (como ocurría con los grupos cristianos, que solamente computan a los adultos que se bautizan). No existen ateos pasivos para las estadísticas, mientras que existe un gran número de musulmanes o cristianos pasivos (que son computados en la misma religión que sus padres sin que se pueda con certeza determinar cuál será su religión en el futuro). Se acepta generalmente que resulta erróneo incluir como ateo al hijo de padres ateos, mientras que es práctica común incluir como católico al hijo de padres católicos (puesto que se computa el cumplimiento del rito del bautismo como aceptación de la religión). Por tanto es muy probable que los datos de ateos y no religiosos en países homogéneamente católicos o musulmanes estén infravalorados (pensemos en los datos de Lituania frente a Letonia o Estonia) a la par que se esté produciendo el fenómeno inverso en otros países como en Corea del Norte, Cuba o China (donde habría más de 650 millones de no religiosos y más de 150 millones de ateos).

A pesar de todas estas puntualizaciones un dato que resulta bien establecido es que en muchos países que nada han tenido que ver con el comunismo oficial en Europa (Holanda, Francia, Gran Bretaña, Suecia por ejemplo), América (Uruguay, Canadá, Estados Unidos), Asia (Corea del Sur, Taiwan, Singapur), Oceanía (Australia, Nueva Zelanda) y en menor medida África (Costa de Marfil, Zambia) hay un notable grupo de la población que afirma libremente su carácter no religioso o ateo.

6.3.3. MAGNITUDES: «GRANDES RELIGIONES» Y RELIGIONES MINORITARIAS

No puede tratarse el islam o el catolicismo, con sus más de 1.100 millones de adeptos cada uno, en un mismo plano que grupos muy minoritarios como jainas (en torno a 4 millones) o mazdeístas (en torno a 150.000). La cantidad es un criterio a la hora de determinar la importancia del impacto de una religión, ya que indica su escala. Pero para computar tal impacto de modo adecuado resulta necesario tener en cuenta que los niveles de implicación son distintos, que existen grupos importantes para los que el compromiso religioso es muy tibio,

en particular en Europa (a pesar de estimarse creyentes). Todo ello lleva a que los datos estadísticos que van a barajarse hayan de emplearse con cautela y entendiéndose como magnitudes generales y desde luego no como cuantificaciones exactas o automáticamente comparables (los datos de los países musulmanes o africanos no expresan una realidad estadística igual a la de los países occidentales o China).

El cristianismo ronda los 2.000 millones y es la religión con mayor número de fieles. seguida del islam, el hinduismo, el budismo y el sincretismo chino. Entre las cinco aglutinan al 95% de los creyentes mundiales. Destaca también el muy notable crecimiento de musulmanes y no religiosos y el crecimiento sostenido de católicos, hinduistas, cristianos reformados e independientes y sijs. El número de musulmanes (tomados como un bloque y sin distinción entre sunitas y chiitas) ha superado al de católicos en el cambio de milenio. El dinamismo demográfico del mundo musulmán es muy notable, y aunque el catolicismo en Sudamérica crezca de un modo fuerte, no lo hace en la misma magnitud en los países occidentales. El crecimiento es también muy fuerte en el grupo de hinduistas y sijs, que mantienen pautas reproductivas dinámicas (aunque menores que los musulmanes) frente a tasas de mortalidad cada vez más bajas. Por el contrario el crecimiento de la ortodoxia o del budismo es menor y el pueblo judío sufrió el exterminio de 6 millones de sus miembros (no todos practi-

	1900	1970	1990	2000	Crec.
Católicos	225	670	970	1.050	+++
Protestantes y crist. indep.	145	355	485	700	+++
Ortodoxos	115	145	180	215	++
Musulmanes	200	550	925	1.150	++++
Hinduistas	200	465	690	810	+++
Budistas	160	250	325	350	=
Religiones chinas	380	215	230	300	++
Religiones preestatales	110	90	100	110	=
Nuevas religiones	6	70	90	100	+
Sijs	3	11	18	22	+++
Judíos	13	14	15,5	16	=
Otros (sintoístas, etc...)	50	80	90	95	=
No religiosos	3	550	870	950	++++
Ateos	0.2	170	200	210	=

Cuadro 20. Evolución de las religiones más practicadas (en millones).

cantes del judaísmo) durante el holocausto nazi, lo que en parte explica su falta de dinamismo (hay que tener, de todos modos, en cuenta que las poblaciones judías suelen regirse por pautas reproductivas modernas, salvo entre los ortodoxos).

El caso de las religiones chinas es particular, puesto que, como hemos visto anteriormente, la presión oficial ha llevado a que en la China continental su crecimiento sea muy poco importante, mientras que en otros países con población china (Taiwan, Hong-Kong, Singapur) el crecimiento sea muy fuerte. El estancamiento más notable se produce en las religiones preestatales (tribales, chamánicas, etc.), que aunque en números generales se han mantenido casi estables (en torno a los 100 millones) en el último siglo, hay que tener en cuenta que la población del mundo al menos se ha triplicado en ese mismo periodo de tiempo. La leve recuperación de este grupo de religiones a partir de los años ochenta tiene que ver no solamente con el dinamismo demográfico de estas poblaciones sino también con el menor impacto de las religiones misioneras como consecuencia de la descolonización (aunque ha aumentado la presión de las nuevas religiones y los cultos sincréticos, sobre todo en África) y quizá también con la indistinguibilidad estadística de los cultos tribales tradicionales respecto de formas modernas o *new age* de entenderlos (como el neochamanismo).

En los siguientes apartados, divididos según los cinco grandes con-

Cc	=	cristianos católicos
Cp	=	cristianos protestantes (luteranos, anglicanos, metodistas, etc.)
Co	=	cristianos ortodoxos y de rito oriental (incluye coptos y etíopes)
Ci	=	Iglesias cristianas independientes
H	=	hinduistas
B	=	budistas
M	=	musulmanes sunitas
Mc	=	musulmanes chiitas
Mo	=	otros grupos musulmanes (esp. ibadíes)
J	=	judíos
D	=	drusos
Nr	=	nuevas religiones (incluye bahais, cienciólogos, mormones)
Si	=	sijs
S	=	cultos sincréticos diversos
Sh	=	sintoístas
Ch	=	religión sincrética china (taoísmo, confucianismo, budismo)
P	=	religiones preestatales (tribales, chamánicas, etc.)

Cuadro 21. Siglas de los cuadros estadísticos.

juntos geográficos: África, Europa, Asia occidental (que incluye hasta Pakistán), Asia oriental (incluye Australia y Oceanía, aunque no se tienen en cuenta los micro-estados) y América, se esbozarán solamente las líneas generales del análisis (la información que se ofrece en las tablas estadísticas puede usarla el lector para complementar los datos ofrecidos en los capítulos dedicados a cada una de las religiones vivas). Aunque todos los datos aparecen en porcentajes (sin que se diferencien países grandes o pequeños), las verdaderas magnitudes globales las marca la población total del país; así, por ejemplo, el islam en China es una religión muy minoritaria (ronda el 1,5%), pero en cifras totales los musulmanes alcanzan los 18 millones (lo que casi equivale a la población de Arabia Saudí, cuna del islam).

6.3.4. SOCIOGEOGRAFÍA DE LAS RELIGIONES: ÁFRICA

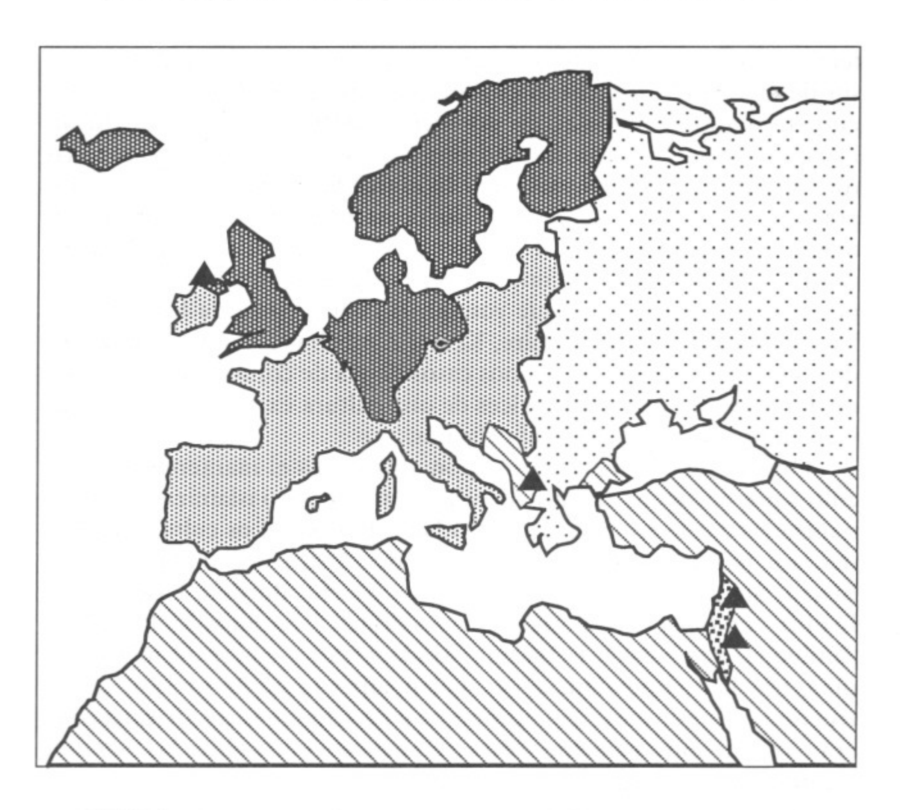
En África resulta fundamental el impacto de dos religiones extrañas al continente, por una parte el cristianismo y por la otra el islam (mapa 4).

La penetración islámica, si bien es antigua y muy homogénea en el Norte (Egipto, Libia, Argelia, Túnez, Marruecos, países en los que, además, es la religión oficial) es más reciente en la zona subsahariana (muy mayoritario en Sudán, Mauritania, Somalia, Senegal, Gambia, Guinea, Niíger, Mali, mayoritario en Chad, Sierra Leona, Nigeria), donde en muchos casos mantiene pugnas seculares con las religiones africanas aborígenes (Sudán, Guinea Bissau, Sierra Leona, Costa de Marfil, Burkina Faso, Togo, Benin) o el cristianismo (en Eritrea y Etiopía, Liberia o Ghana). El islam tiene una fuerte expansión en la actualidad en la costa oriental del continente (Tanzania, Mozambique) y en la franja de los países limítrofes con el sur del Sahara (Chad, Níger, Mali) y sus aledaños (Nigeria, Burkina Faso, Costa de Marfíl). En lo relativo a los datos totales hay que tener en cuenta que el país más poblado de África, Nigeria, cuenta con más de 50 millones de musulmanes (aunque sean menos de la mitad de la población del país), número solamente superado en África por el de los musulmanes de Egipto (que se aproximan a los 60 millones).

El cristianismo, por su parte, tuvo dos momentos de expansión. El primero, el más antiguo, llevó a la consolidación de la ortodoxia en Etiopía y el segundo se produce con la penetración de las potencias coloniales europeas, que utilizaron a los misioneros (de todas las Iglesias) como instrumentos de desestructuración de la sociedad africana aborigen. La línea de impacto del cristianismo colonial parte de los

ÁFRICA	Cc	Cp	Co	Ci	H+S	M	P+S	Nr
Mauritania	0,4					99		
Marruecos	0,3	0,1		0,1		99		
Argelia	0,4	0,1		0,1		99		
Túnez	0,2	0,1		0,1		99		
Libia	0,8	0,1	0,1	0,1		98		
Egipto	0,2	0,2	10			88		
Sudán	6	3	0,2			70	18	
Etiopía	4	3	45	2		30	5	
Eritrea			26			68		
Somalia						99		
Chad	20	10		4		54	10	
Níger	0,3					88	11	
Mali	1					85	14	
Senegal	2					90	7	
Cabo Verde	95	4						
Gambia	2					85	8	1
Guinea Bissau	10	0,5		4		40	40	
Guinea	6			10		70	10	
Sierra Leona	2	5		4	0,1	60	30	
Liberia	6	25		25		14	20	0,5
Costa de Marfil	20	5		8		35	20	
Burkina Faso	8	2		4		45	40	
Ghana	15	20		30		15	20	
Togo	23	5		7		15	45	
Benin	21	3		4		12	62	
Nigeria	9	18		12		43	19	
Camerún	35	15		5		22	26	0,8
Centroáfrica	17	25		7		15	24	0,3
Guinea Ecuatorial	75	5		5		0,5	5	0,3
Gabón	50	17		10		0,5	20	
Congo	40	20		40		1,7	30	0,5
Congo (ex Zaire)	40	30		15		1,4	11	1
Uganda	45	30		8		10	10	3
Kenia	20	28		15	0,5	6	30	2
Tanzania	20	10		14	0,1	37	19	0,3
Ruanda	65	8		10		4	25	0,2
Burundi	60	8		5		1	14	
Malawi	18	20		10	0,1	20	10	0,2
Mozambique	15	6		3		25	45	
Zimbabwe	10	20		15	0,1	1	40	0,2
Zambia	18	10		30	0,2		27	0,3
Angola	51	12		10			20	
Namibia	16	50		15			4	
Botswana	5	15		30			48	0,6
Lesotho	40	18		14			30	1
Swazilandia	10	30		30			20	2
Sudáfrica	8	39		25	2	2	15	1
Madagascar	22	15		8		7	47	

Cuadro 22. Las religiones en África.



Reforma
Catolicismo
OrtodoxIa
Islam
Judaísmo
Zonas con conflictos violentos

Mapa 4. Fronteras religiosas en la zona Euro-Mediterránea.

territorios fronterizos con el islam meridional y engloba al centro y sur de África. El catolicismo es generalmente hegemónico en los antiguos dominios coloniales de potencias católicas (Bélgica, Portugal, España, Francia) y el protestantismo suele serlo en los antiguos territorios ingleses. Un caso particular lo marca Sudáfrica, donde la inmigración blanca proveniente de países protestantes determina la importancia de esta religión. Otro fenómeno muy destacado en el África central y meridional es el impacto de las Iglesias afro-cristianas independientes y sincréticas, que rondan la cuarta parte de los fieles en bastantes países (Congo, Zaire, Kenia, Zimbabwe, Zambia, Swazilandia, Sudáfrica) sirven en algunos casos de vía de consolidación de una opción que, aunque posea raíces de una cultura extraña, incluye ritos y costumbres de los cultos aborígenes.

Otra característica de la religión africana es el mantenimiento de cultos pre-europeos en muy diversas zonas, incluso islamizadas o cristianizadas desde antiguo (como Sudán o Etiopía). Los cultos aborígenes son importantes tanto en países del África occidental (Guinea Bissau, Sierra Leona, Liberia, Costa de Marfíl, Burkina Faso, Togo, Benin), como del África oriental y meridional (Tanzania, Malawi, Mozambique, Zimbabwe, Botswana, Madagascar) y en los últimos decenios, tras la independencia, no suelen sufrir la fuerte presión desestructuradora por parte de misioneros y de religiones no africanas que era habitual anteriormente (con ciertas excepciones entre las que destacan las de los países musulmanes).

Una característica final a destacar es que, salvo en los países musulmanes del norte, resulta habitual la multirreligiosidad con la convivencia en un mismo país de muy diversas religiones, en algunos casos con un número de cultores muy aproximado, sin que sean habituales los conflictos religiosos (ya que los modos de justificar los enfrentamientos suelen ser las diferencias tribales y, además, grupos antagónicos pueden poseer la misma religión como consecuencia de la acción de misioneros o de potencias coloniales).

6.3.5. SOCIOGEOGRAFÍA DE LAS RELIGIONES: EUROPA

Frente a África la característica más destacada de Europa es la homogeneidad religiosa de la gran mayoría de los países, alcanzada a costa de guerras de religión y enfrentamientos seculares. Tres tipos de cristianismo detentan la hegemonía en zonas diferentes. En la Europa oriental es la ortodoxia, en la Europa septentrional y parte de la central, el protestantismo, y en el resto, el catolicismo. En algunos casos

	Cc	Cp	Co	Ci	M	J	H+B	Nr	P
Islandia		85						0,2	0,1
Noruega		75						0,1	
Suecia	2	75			0,1	0,2		0,1	
Dinamarca		80							
Finlandia		80	2						0,1
Rusia	2	1,5	40	1	2	0,4	0,1	0,2	0,1
Estonia	4	35	18						
Letonia	20	20	8						
Lituania	70		3						
Bielorusia	17		32						
Ucrania	8,5	3,5	40			0,9			
Moldavia			45						
Rumanía	5	2	65		1	0,5			
Bulgaria			40		13				
Grecia		0,4	0,1	97		1,2			
Chipre		1,5	1,5	74		22			
Albania	5		7		60				
Serbia	6	1	60		20				
Croacia	60	1	15	0,2	1,2				
Eslovenia	71	1		0,3	1				
Bosnia	18	4	30	0,1	40				
Macedonia			60		30				
Hungría	60	15				0,3			
Chequia	40	2		2					
Eslovaquia	60	7							
Polonia	85		2	0,4					
Austria	75	5	0,5	0,2	0,5	0,5			
Alemania	35	45		0,2	2,2			0,1	
Suiza	45	40		0,2					
Italia	80	1		0,5	1,2	0,1	0,1	0,1	
España	80	1		0,3	1,4				
Portugal	80			0,5					
Francia	70	2		0,3	5	1	0,2	0,1	
Bélgica	75			0,3	1	0,4			
Luxemburgo	90	1		0,3				0,2	
Holanda	30	25		0,2	3,5		0,7		
Gran Bretaña	10	53	1	2	1,4	0,6	1,2	0,1	
Irlanda	95	3							

Cuadro 23. Las religiones en Europa (mapa 4).

la opción por una religión determinada fue la forma de consolidar unas señas de identidad frente a vecinos poderosos o peligrosos. El catolicismo polaco cohesionaba e identificaba frente a la ortodoxia rusa y el protestantismo teutón, el catolicismo croata marcaba la diferencia frente a la ortodoxia serbia, el catolicismo irlandés, frente al anglicanismo, el protestantismo alemán, suizo o holandés, frente a las pretensiones de hegemonía de las potencias católicas.

La desintegración del imperio turco generó también una serie de conflictos religiosos en los Balcanes, algunos de los cuales aún no han sido resueltos de modo definitivo. La guerra de Bosnia (o la de Kosovo) enfrentó a grupos étnicos, pero también religiosos (musulmanes que conforman la minoría mayoritaria, ortodoxos pro-serbios, católicos pro-croatas), aunque las raíces del conflicto no son realmente religiosas sino que la religión se utiliza como un medio más para justificarlo y avivarlo. El caso bosnio-kosovar presenta el interés de ejemplificar en Europa un país con religiones diversas en grados de presencia bastante equilibrados cuyos habitantes han utilizado esa situación para sustentar una dinámica de enfrentamiento. Los otros casos comparables los ofrecen Holanda, Suiza y Alemania, zonas donde la construcción de la sociedad laica resolvió conflictos religiosos que habían azotado durante siglos estos territorios. La situación del Ulster es también particular, puesto que el enfrentamiento religioso ha sido fundamental en la lucha política.

Otras características europeas son la importancia de los grupos de no religiosos y ateos y la incidencia baja de la práctica religiosa, en especial en los países occidentales. Los altos porcentajes de cultores en los países del sur de Europa o en los nórdicos incluyen fuertes contingentes de no practicantes, que sin desligarse completamente de la religión de sus mayores la viven con una tibieza comparable a la de los no religiosos manifiestos de Alemania o Gran Bretaña.

El caso griego presenta especiales características: se mantiene la ortodoxia como religión oficial, lo que explica el enorme porcentaje de creyentes (aunque hay que tener en cuenta el laxo concepto de práctica entre los greco-ortodoxos), y la religión, en una zona de límites (con un vecino oriental musulmán, antigua potencia dominante) se convierte para el griego en seña de identidad definitoria (que además no exige grandes esfuerzos). Un caso parecido lo ofrece Irlanda: el catolicismo es una seña de identidad nacional en un conflicto muy caracterizado y que trataremos más adelante.

6.3.6. SOCIOGEOGRAFÍA DE LAS RELIGIONES: ASIA OCCIDENTAL

	M	Mc	Mo+D	J	Cc	Cp	Co	Ci	H	Nr
Turquía	85	14		0,05	0,1		0,3			
Armenia	5					5	65			
Georgia	10						45			
Azerbayán	23	66								
Turkmenistán	60	10					3			
Uzbekistán	85						1			
Tayikistán	80	5					1			
Kazajstán	47					2	9			
Kirguistán	70						5,5			
Pakistán	74	20			1,5	0,5			1,7	
Afganistán	84	15								
Irán	8	94					0,4		0,5	0,2
Irak	34	62			2		1			
Siria	75	12	3,5		2	0,2	3			
Jordania	90				2		2			
Líbano	21	34	8		19	1	10	0,1		
Israel	13	2	1,2	80	1	0,2	1	0,1		0,2
Palestina	75	5		11	4		4			
Arabia	93	3			1		1			
Kuwait	45	30	10		2	1	2	0,5	3	0,2
Bahrein	20	60			2	1	2		5	0,2
Qatar	85	10			2	1	0,7	0,7		0,2
Emir. Arab. U.	80	16			0,4	0,2	0,3		1	
Omán	14		74		2		2		7	
Yemen	70	30								

Cuadro 24. Las religiones en Asia occidental.

La característica más destacada de las religiones de esta zona es el papel predominante del islam (mapa 4). Salvo en el caso de Armenia y Georgia, que poseen Iglesias ortodoxas autocéfalas, e Israel, en el que los judíos son muy mayoritarios, en el resto de los países la religión casi exclusiva es la musulmana. El islam, de todos modos, no forma un bloque unitario y las diferencias entre sunismo y chiismo son geográficamente destacables. En Azerbayán, Irán, Irak, Líbano, Bahrein o el antiguo Yemen del Norte los chiitas son mayoritarios y forman minorías importantes en Turkmenistán, Tayikistán, Pakistán, Afganistán, Kuwait o Qatar. Para conocer correctamente las religiones de la Península Arábiga sería necesario computar a los trabajadores

inmigrantes extranjeros (especialmente indios y otros extremo-orientales), pero las estadísticas oficiales no los tienen en cuenta. Solamente un caso rompe este panorama de países con religiones hegemónicas, y es el del Líbano, cuya historia de enfrentamientos es conocida (se prolongó durante 17 años y abocó al país a su casi completa anulación).

6.3.7. SOCIOGEOGRAFÍA DE LAS RELIGIONES: ASIA ORIENTAL Y OCEANÍA

En Asia oriental destacan en primer lugar tres religiones que se identifican con tres grandes países: el hinduismo, la religión sincrética china (mezcla de taoísmo y confucianismo) y el sintoísmo. Esta última,

	Cc	Cp	Ci	M	H	B	Si	Ch	Sh	Nr+S	P
India	1	1	0,1	12	81	0,8	2			0,1	2
Sri Lanka	7			7	15	68	0,1				
Nepal				3,5	85	7					2
Bangladesh				89	10						
Bután				3	25	70					1
Mongolia				4		95					
China	2	2	1	2		9		23			0,1
Taiwan	3	3	1					41	0,1	1	
Hong Kong	4	4	1		0,2			70		2	
Corea Norte		1				2				14	15
Corea Sur	7	15	2			25				2	5
Japón	0,6	0,7	1			60			70	10	
Vietnam	8					67				6	2
Laos	1			1		57		1			33
Campuchea				2		85		1			3
Tailandia	0,5		0,5	4		90		1			
Myanmar	1	3	1	4	0,5	85					2
Malasia	3	2	1	50	8	17	0,2	11			5
Indonesia	3	6	2	85	2	1		1		2	1
Singapur	4	8	1	15	3		0,2	50		1	
Filipinas	80	5	5	5							1
Australia	27	42	3							0,2	0,1
N. Zelanda	13	44	6					0,5		2	0,5
Papúa-N.Guinea	27	50	4								4

Cuadro 25. Las religiones en Asia oriental y Oceanía.

religión nacional del Japón, no ha desbordado los límites del archipiélago, mientras que las otras dos han influido en países vecinos. Así, el hinduismo es religión mayoritaria en el Nepal y minoritaria en Sri Lanka, Bután y Bangladesh, y la religión sincrética china es práctica principal en Hong Kong y Taiwan e incide en zonas con una fuerte inmigración china, especialmente en Singapur o Malasia. El confucianismo es la segunda religión en Corea del Sur, manteniendo algunas formas de culto que desaparecieron en China a comienzos de siglo.

El impacto del islam, si bien no tiene una distribución geográfica comparable a la del Asia occidental, resulta numéricamente muy significativo. En Bangladesh hay casi 115 millones de musulmanes, en Indonesia, en torno a 180 millones (la nación con mayor número de musulmanes de la tierra), en la India son una minoría de 120 millones, en China, 18 millones. Si a esta lista añadimos los 135 millones de Pakistán resulta que más de la mitad de los fieles del islam a escala mundial se concentran en territorios orientales marginales en la expansión árabe.

El budismo es otra de las grandes religiones de Asia, mayoritaria en Indochina, Sri Lanka y en los aledaños del Himalaya (Bután, Tíbet) es también muy importante en el Japón, aunque se inserta en el fenómeno peculiar de la doble práctica (con el sintoísmo). Los cultos sincréticos y las nuevas religiones son importantes sobre todo en las dos Coreas, en Vietnam y en el Japón (donde el impacto de las nuevas religiones es muy notable), tienen un fuerte crecimiento y suelen amalgamar creencias muy dispares (budistas, cristianas, taoístas) en síntesis de índole diversa. En Corea del Sur y Vietnam algunas de estas formas religiosas (como el caodaoísmo o la Iglesia de la unificación) actuaron como fuerza de enfrentamiento frente a la penetración comunista. Las religiones preestatales son importantes en algunos países. En los territorios selváticos de Laos, Vietnam, ambas Coreas o Indonesia se mantienen con fuerza los cultos ancestrales.

Por último el cristianismo tiene una presencia notable en dos zonas. Como resultado de la colonización española, el catolicismo es la religión mayoritaria de las Filipinas, y en Australia, Nueva Zelanda y Papúa-Nueva Guinea la inmigración de población europea llevó a que catolicismo, protestantismo y anglicanismo sean religiones presentes en proporciones bastante equilibradas.

Una característica común en Asia oriental es la presencia de muchas minorías, incluso en países en los que hay una religión hegemónica. Los conflictos son frecuentes y generalmente sangrientos: destacan en la India los problemas con la minoría musulmana y la minoría sij, en Sri Lanka los enfrentamientos entre separatistas tamiles (hin-

duistas) y la mayoría budista y en el sur de Filipinas los enfrentamientos con los separatistas musulmanes.

6.3.8. SOCIOGEOGRAFÍA DE LAS RELIGIONES: AMÉRICA

En América destacan dos zonas bien diferenciadas por el origen de su colonización. Los países colonizados por las potencias ibéricas mantienen un catolicismo muy mayoritario, mientras que en América del

	Cc	Cp	Co	Ci	H+B	M	J	S	P	Nr
Canadá	45	30	1,5	2	0,7	1	1,2	1	0,5	0,5
EE.UU.	21	30	2	28	1,2	1,5	2	0,5	0,2	1
México	89	3,5		1,5			0,1	1	0,5	
Cuba	38	2		1				20		
Haití	68	18		5				75		0,2
R. Dominicana	81	5		1				50		
Jamaica	10	55		10	0,3	0,2		15		0,2
Puerto Rico	64	20		5				3		
Belice	57	28		8			1	25	0,5	2
Guatemala	76	15		8				25	0,5	
El Salvador	77	12		6				5	0,2	0,3
Honduras	86	8		2				5	0,1	0,3
Nicaragua	72	12		4				5	0,1	
Costa Rica	84	9		1						0,3
Panamá	80	10	1	3	0,4	4		10	0,3	1
Colombia	90	3		1		0,2		1	2	
Venezuela	90	3		1			0,1	5	2	0,2
Guayana	15	20	1	7	35	9		1	3	0,3
Surinam	21	17		5	27	18	0,2	5	7	1
Guyana Franc.	80	5				1		5	2	1
Brasil	72	12	0,1	8	0,3	0,1	0,2	20	0,5	
Ecuador	93	2,5		1				20	1	0,4
Perú	90	5,5		1				35	1	
Bolivia	87	8		0,5				45	2	3
Paraguay	88	4	0,2	0,5				5	1	
Uruguay	70	4	0,5	2			1,5			
Argentina	85	6	0,5	1		1,4	0,7	1		
Chile	75	7	0,3	6				5	1	

Cuadro 26. Las religiones en América.

Norte y en algunos territorios caribeños (y las Guayanas) no existe tal homogeneidad. En el Canadá el catolicismo es mayoritario en el territorio de Quebec (antigua colonia francesa), mientras que las Iglesias anglicana y protestantes están implantadas en los antiguos dominios ingleses. En los Estados Unidos los protestantes son mayoritarios, y los católicos, muy numerosos (casi 70 millones), destacan las Iglesias independientes por su arraigo y actividad y los judíos por su número (superior al de sus correligionarios de Israel).

En el territorio caribeño destaca el fenómeno de los cultos sincréticos de raíz africana (muy presentes también en Brasil, donde es también notable el arraigo de prácticas espiritistas); en algunos países, como Haití son la religión mayoritaria (aunque se produce el doble culto con el catolicismo). Casos particulares se testifican en Guayana y Surinam, donde la religión mayoritaria es la hindú (por la importación de mano de obra de la India en el siglo XIX) y hay minorías de musulmanes (de origen pakistaní).

En Centro y Sudamérica destacan el impacto de los cultos sincréticos, las Iglesias independientes (pentecostistas, adventistas, Testigos de Jehová) y el mantenimiento de algunas poblaciones (sobre todo en las selvas amazónicas) con modos religiosos preestatales. La teología de la liberación, planteada como la opción por un catolicismo de los pobres y marginados, es una creación americana que está consiguiendo cristianizar a colectivos inveteradamente refractarios, por lo que parece que se configura como la estrategia evangelizadora más potente puesta en práctica para conseguir así cerrar el ciclo de la destrucción cultural de las poblaciones indígenas. El componente revolucionario de esta predicación ha llevado a que en algunos países las elites tradicionalmente católicas y respetuosas con el clero opten por una estrategia de la violencia (con asesinatos de sacerdotes como en El Salvador) o de apoyo a grupos cristianos menos comprometedores con su posición social (como ciertas Iglesias independientes).

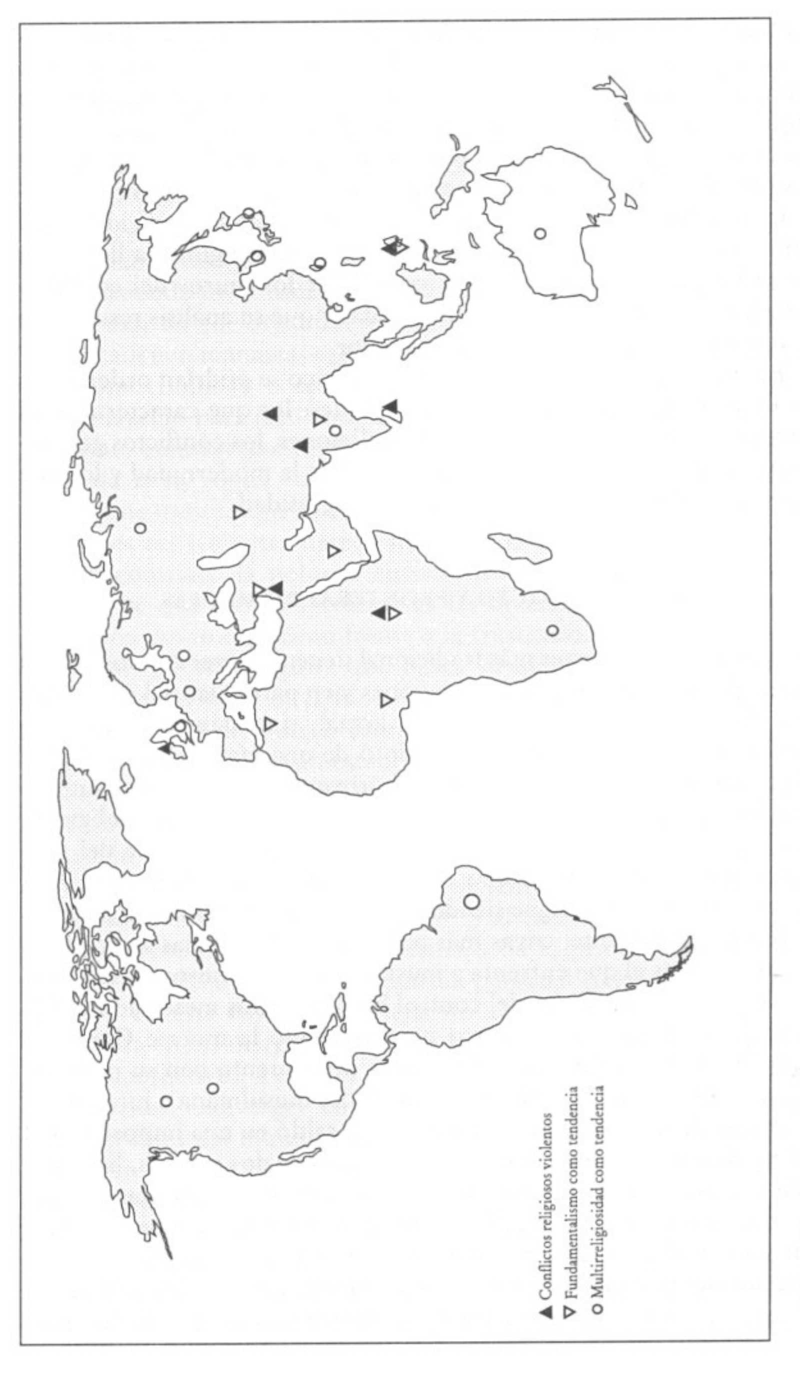
6.4. RELIGIONES Y GEOESTRATEGIA: CONFLICTOS RELIGIOSOS

6.4.1. RELIGIÓN, IDENTIDAD Y CONFLICTO

Si bien en el mundo actual (y en la proyección del futuro) la tendencia resulta ser que las identidades diferenciadas por razones religiosas sean menos colectivas que individuales y que la posibilidad de los conflictos se mitigue en aras de una perspectiva global que hace de la religión un asunto no político, el conflicto religioso sigue presente, tanto en el marco internacional como en el seno de los distintos marcos nacionales (mapa 5).

Pero los conflictos religiosos no surgen de exclusivas rivalidades de fe, teología o liturgia y no se explican por sí mismos. Tras este tipo de enfrentamientos se ocultan razones de índole económica, política o en general de geoestrategia. Aunque la religión ofrece un marco para que los conflictos muestren un radicalismo que quizá no se alcanzaría sin la presencia de ese componente. La sensibilidad es muy diferente en cada una de las religiones, por lo que el abanico de agravios (y motivos de discordia) es amplio y enraíza en formas de pensamiento adquiridas en la más temprana enculturación (los primeros comportamientos religiosos se suelen enseñar en las sociedades no laicas a la par que el lenguaje). Las respuestas frente a la injuria no suelen, por tanto, regirse por las leyes de la razón y la proporción y el fanatismo religioso es más profundo que el nacionalista (la idea de patria se encultura en una época muy posterior e impregna menos el cuerpo de creencias del individuo).

La religión ha sido y es uno de los medios más eficaces para establecer y fortalecer una identidad grupal diferenciada. Para renegar de


▲ Conflictos religiosos violentos
▽ Fundamentalismo como tendencia
○ Multirreligiosidad como tendencia

Mapa 5

la integración y marcar una frontera (cuando menos ideológica en el caso de que no se pueda establecer una física, por ejemplo en el seno de imperios poderosos), se utilizó el recurso de optar por una religión propia (el caso judío, por ejemplo), o una interpretación diferente de una misma religión (católicos polacos frente a ortodoxos rusos, serbios ortodoxos frente a croatas católicos, chiitas iraníes frente a sunitas árabes, por ejemplo). El carácter múltiple de las señas de identidad (tanto colectiva como individual) que ofrece la religión ha llevado a que se hayan podido construir y consolidar los muros del conflicto desde las lecturas de creencias enfrentadas y que su análisis resulte a la par que imprescindible, muy aleccionador.

En esta aproximación de carácter sintético se podrían ordenar los conflictos religiosos en tres grandes bloques: los que caracterizan las fronteras de expansión de las grandes religiones, los conflictos generados por la no aceptación del marco global de la modernidad y los que surgen como consecuencia de la multirreligiosidad.

6.4.2. CONFLICTO Y FRONTERAS RELIGIOSAS

Los conflictos de carácter más tradicional tienen que ver con los límites en la expansión de las grandes religiones y en particular del islam, por tanto no son privativos de la época actual, sino que sus raíces son anteriores; pero la modernidad los dotó de una vía de manifestación nueva, que es el nacionalismo, con su horizonte referencial absoluto de unos límites nacionales que puedan circunscribir al grupo (religioso) que desea identificarse excluyendo a los diferentes. El norte del subcontinente indio, límite último de la expansión del islam en el Asia nordoriental, ha sido y sigue siendo un vivero de este tipo de conflictos.

El más importante, cuyas más terribles consecuencias se produjeron en 1948, es el que enfrenta a musulmanes e hinduistas desde hace más de medio siglo. El fin del control británico, tras meses de terrible violencia, en la que, entre otros muchos, halló la muerte Gandhi a manos de un fundamentalista hinduista descontento con su posición contraria a la escisión entre las comunidades musulmana e hinduista y su defensa de una India multirreligiosa, se saldó en una imposibilidad de convivencia que determinó el surgimiento de dos estados, la Unión India con mayoría hinduista (aunque con minorías musulmanas que prefirieron no emigrar) y el Pakistán, muy mayoritariamente musulmán y escindido en dos porciones (la parte oriental se independizó posteriormente convirtiéndose en Bangladesh). Se produjeron movimientos de población millonarios, terribles matanzas por ambas par-

tes y la exclusión de territorios tan emblemáticos como el valle del río Indo o el bajo valle del Ganges del Estado indio: tres naciones con dos religiones diferentes y con unas relaciones muy complicadas, en particular entre Pakistán y la India por diferencias fronterizas en Jammu y Cachemira (que afectan también a China).

A la violencia larvada se sigue enfrentando el sueño de la convivencia pacífica interreligiosa en la India, donde más de 120 millones de musulmanes (más que los habitantes de los países árabes) siguen compartiendo una misma nación con más de 820 millones de hinduistas a pesar de que organizaciones extremistas busquen su expulsión y desencadenen matanzas esporádicas en zonas especialmente conflictivas como Bombay o episodios en los que el mito y la religión se entremezclan para justificar el asesinato y los atentados contra el patrimonio cultural (como ejemplifica el caso de Ayodhya y la destrucción de la mezquita Babri en 1992 y sus secuelas un decenio más tarde, que indican que el olvido no ha lugar). La oportunidad para las opciones no violentas parece surgir de la victoria sobre la pobreza, por el contrario la pobreza encuentra en el fanatismo religioso un detonante que estima intolerables las diversidades y apuesta por la exclusión como espejismo frente a la frustración.

Una minoría religiosa que busca su identificación en un estado nacional en el norte de la India son los sijs. Su fuerte implantación en el estado indio del Punjab (donde son mayoritarios) les ha llevado a exigir por la violencia un estado independiente (reflejo del que tuvieron en el siglo XIX hasta su conquista por los ingleses tras las guerras sijs: tras la independencia se sentían legitimados para una vuelta a la situación pre-colonial); la reacción de las autoridades de la India en 1984 llevó al asalto del Harmandir, su templo principal y emblemático situado en la ciudad de Amritsar, y al exterminio de los radicales sijs y determinó el posterior asesinato de la primera ministra de la India, Indira Gandhi, por su guardia personal (formada por sijs). La religión en este caso es una seña de identidad para una población localizada en los márgenes del mundo indio (un territorio extremadamente conflictivo), a caballo entre mayorías musulmanas (en Pakistán) e hinduistas. Convergen en las proximidades del Punjab las fronteras más sensibles del mundo actual, tres naciones que pueden utilizar la disuasión atómica (Pakistán, India y China) en un territorio marcado por las inestabilidades y los enfrentamientos religiosos: el fundamentalismo islámico, el aplastamiento del budismo y la etnia tibetana por los chinos en el Tíbet, los conflictos entre hinduistas y musulmanes, la frontera oriental entre chiismo y sunismo que discurre de Pakistán a Irán pasando por el conflictivo Afganistán, las incógnitas de los países

musulmanes del Asia Central ex soviética y el destino del petróleo que albergan y el trasfondo de la producción y exportación incontrolada (como resultado de la misma inestabilidad) de drogas y el contrabando de armas.

El sueño de algunos sijs que aúna nación y religión resulta una mezcla explosiva en la geoestrategia de la zona que lo convierten en un potencial peligro de desestabilización a nivel global de un calibre quizá comparable al que genera el Estado de Israel, el paradigma de conflicto religioso, en el que convergen múltiples causas y factores de todo tipo.

Se combinan una promesa religiosa inconcreta (o con una concreción que varió en el tiempo), como es la de la tierra prometida y su reivindicación más que bimilenaria, con las implicaciones atroces y bien recientes de la expulsión millonaria de palestinos desde la creación del Estado de Israel (también la lenta sangría del amedrentamiento o la desposesión) a la que se añade la inmigración de poblaciones de diversísimo origen nacional (e incluso racial, aunque en principio se estime un retorno a la tierra de los antepasados) cuyo nexo de unión es la pertenencia (en algunos casos difusa) a la religión judía (tan castigada por el horror del holocausto nazi) y todo ello aderezado con argumentos geoestratégicos de primer orden. Durante la Guerra Fría el Estado de Israel fue un bastión de los intereses norteamericanos en Oriente Medio y sirvió para demostrar la inviabilidad del modelo ideológico panislámico. Pero también exacerbó las señas de identidad islámicas que esgrimían los grupos fundamentalistas que actuaban en la zona (recurriendo a los métodos terroristas) y que argumentaban que el Estado de Israel era un baluarte colonial occidental: la llegada de un número tal de población occidental a una zona del Tercer Mundo hubiera sido imposible en cualquier otro lugar del planeta.

El fin de la Guerra Fría, tendría que hacer perder al foco israelí su interés estratégico de primer orden, tras la evidencia de la división del mundo musulmán (que se atestigua desde la guerra de Kuwait y el ejemplo antes impensable de la aceptación de contingentes armados norteamericanos en pleno mundo árabe), salvo que la tendencia resulte justamente la consolidación de una nueva «guerra fría» contra un contramodelo islámico en la línea de los politólogos que plantean un choque de civilizaciones. En cualquier caso Israel está lo suficientemente consolidado como estado fuertemente homogéneo (sobre todo desde la creación del proto-estado de Palestina que aglutina a cerca de dos millones de musulmanes), como para que resulte inviable cualquier solución extremista que no tenga en cuenta la realidad de su carácter de nación multirreligiosa.

Libre de parte de sus condicionantes estratégicos, este conflicto con un componente religioso muy notable debiera estar abocado a una necesaria resolución por la vía del compromiso. Tanto los musulmanes de la zona como los judíos parece que no pueden optar por algo distinto que la renuncia a la violencia y la inevitable resolución del fuerte escollo del estatuto de Jerusalén de un modo consensuado. La superación de los caracteres más exacerbados de este conflicto religioso podrían determinar su transmutación en un conflicto más moderno, como los que surgen de la gestión de la multirreligiosidad, y no parece que sea posible encontrar mejor ejemplo de dicha multirreligiosidad, que la propia ciudad de Jerusalén. En vez de un conflicto entre modelos nacionalistas al estilo del siglo XIX, quizá podría derivar en el tipo de conflicto construido desde los presupuestos de un siglo XXI en el que por encima de identidades nacionales se requiere la construcción de un marco que refleje la diversidad, la multiculturalidad y la multirreligiosidad.

El conflicto religioso provocado por la inmigración de poblaciones que importan una religión diferente y buscan crear un estado independiente tiene otros ejemplos. Uno de ellos es el que se ha desarrollado en el Ulster y que parece en los últimos tiempos en vías de solución pacífica. La población inglesa protestante inmigró al territorio norirlandés desde antiguo (resulta difícil tener por inmigrante a alguien cuya familia vive en el Ulster desde 1550), y toda la isla terminó siendo incorporada a la Corona británica; la religión servía como seña de identidad de su origen frente a los irlandeses que se mantuvieron en el catolicismo (como identificación frente al invasor). La independencia de Irlanda se alcanzó sin la renuncia británica al norte de la isla donde existía una mayoría protestante (en la actualidad ronda el 55% frente a una minoría católica en torno al 40%). La lucha política y nacionalista se ha avivado gracias a los argumentos religiosos y los responsables eclesiásticos de ambas partes han apoyado abiertamente en muchos casos la opción de la violencia (los sacerdotes y pastores encarnan un liderazgo comunitario no solo de carácter espiritual y se implican en la política, donde existen partidos confesionales). La religión resulta una seña de identidad tan marcada que ha determinado la topografía social y territorial (por medio de la impermeabilización religiosa de barrios o el desarrollo de procesiones con la finalidad de evidenciar el control simbólico del territorio, incluso ajeno) y se manifiesta en los modelos del cumplimiento religioso en la zona de un modo muy significativo.

Así, frente a los niveles mínimos en la práctica religiosa que se detectan en Inglaterra, en el Ulster la práctica religiosa invierte la magni-

tud (frente al 10% de cumplidores en Inglaterra, en el Ulster el porcentaje casi alcanza el 90%): ser católico y cumplir el precepto dominical es un acto social que ubica al que lo lleva a cabo en una comunidad individualizada bien diferenciada de esa otra comunidad enemiga y percibida como invasora que se identifica con las Iglesias episcopaliana y presbiteriana. Los niveles de cumplimiento religioso activo son equivalentes en las dos comunidades enfrentadas de católicos y protestantes del Ulster y también en la vecina República de Irlanda. Para los irlandeses, lo mismo que para los católicos del Ulster, el catolicismo es una seña de identidad diferencial frente a los ingleses y un arma de enfrentamiento de primer orden, y algo parecido ocurre con los protestantes del Ulster. Por su parte, en Inglaterra esta proyección social de la religión no se manifiesta y las iglesias están vacías. En cualquier caso el desmantelamiento del conflicto parece pasar por la aceptación del carácter multirreligioso del Ulster y la intimización de lo religioso en tanto que seña identitaria, desactivando este componente de exacerbación y de alterización.

El final parece más lejano en el enfrentamiento armado entre tamiles hinduistas y cingaleses budistas en Sri Lanka. Los tamiles fueron inmigrando desde el continente indio hasta representar en la actualidad el 15% de la población de la isla; están concentrados en el norte y este del país y en calidad de minoría han tenido que soportar la marginación de la administración y el aparato de gobierno por parte de la mayoría cingalesa. Los radicales tamiles exigen la independencia del norte de Sri Lanka (o su unificación con la India) y son comunes tanto los asesinatos aislados (sobre todo de monjes y fieles budistas o de musulmanes anti-independentistas por parte de tamiles de casta guerrera, que estiman que se trata de acciones honorables) como los enfrentamientos con el ejército en un conflicto que dura desde hace dos décadas y se reaviva intermitentemente.

Otro conflicto en el que la inmigración está generando un cambio cultural y religioso a gran escala es el que se está produciendo desde hace algo menos de medio siglo en el Tíbet. Parece que las autoridades chinas han alentado una fuerte y constante inmigración de no tibetanos (la proporción según los datos más alarmistas se acerca a la paridad) que además, por lo menos de modo oficial, son mayoritariamente no religiosos o ateos, con lo que el budismo en el Tíbet se encuentra en una situación comprometida, pues parece evidente que tras la actitud china hacia la religión tibetana se esconde el interés por desenraizar una de las señas de identidad de ese pueblo cuyos sueños de independencia se quieren cercenar (también hay que añadir las destrucciones en templos y monumentos budistas perpetradas espe-

cialmente durante la época de la Revolución Cultural). Como contrapartida los tibetanos en el exilio han optado por la vía del enfrentamiento no-violento, por lo que su lucha es muy poco cuantificable, pero, por otra parte, han sabido adaptarse al marco de la globalización convirtiendo al budismo tibetano y a su líder principal, el Dalai Lama, en referente religioso y mediático a nivel mundial, resultando bien curioso que oscuras y complejas ceremonias del budismo tántrico tengan un impacto inusitado en los medios de comunicación como resultado de la asistencia a ellas de personajes muy populares (como el actor Richard Gere), cuyo apoyo los tibetanos han sabido muy hábilmente explotar.

Entre los conflictos surgidos en los límites de la expansión del islam destacan, por su recurso al nacionalismo, los que se producen en Filipinas y en los Balcanes. En el extremo sur de Filipinas, límite asiático de la expansión del islam (desde Indonesia, el país con mayor número de musulmanes del mundo, con más de 200 millones), los musulmanes son mayoritarios, aunque en todo el país superan levemente los 3 millones, un 5% de la población. Defienden la independencia del teritorio meridional filipino y la creación de un estado islámico y los extremistas que se engloban en el Frente Moro (y otros movimientos más radicales) utilizan la técnica de lucha guerrillera en un conflicto larvado desde hace décadas. El caso de Timor resulta ejemplar de la resolución del enfrentamiento entre timoreses católicos (era una antigua colonia portuguesa) e indonesios musulmanes gracias a la acción intermediadora de la comunidad internacional.

En los Balcanes converge una frontera multirreligiosa entre catolicismo (mayoritario en Croacia), cristianismo ortodoxo (mayoritario en Serbia, Macedonia o Grecia) e islam (mayoritario en Albania, Bosnia, Kosovo o Turquía) en la que nunca existió homegeneidad (en Croacia había minorías de ortodoxos y musulmanes, en Serbia minorías de católicos y musulmanes, en Bosnia minorías de ortodoxos y católicos). Forzar la homogeneidad determinó un fratricida enfrentamiento que ha asolado una nación, Yugoslavia, que parecía ejemplarmente multirreligiosa y multicultural. La limpieza étnica, la violenta expulsión de los diferentes, aunque tenía ejemplos notables en la zona (como la actuación turca contra los armenios cristianos o los éxodos y matanzas entre turcos y griegos), no resultó admisible en la Europa posterior a la caída del muro de Berlín, máxime en una zona muy sensible, que solo una década atrás era frontera entre los bloques enfrentados en casi medio siglo de Guerra Fría. Este conflicto, como el judío-palestino, enraíza en última instancia en la mal resuelta disolución del imperio otomano (el enemigo y modelo rival de las poten-

cias europeas desde el siglo XV al XIX), un ámbito extenso en el que el poder amparó una notable diversidad religiosa y cultural que quizá no halló un cauce de protección equivalente en los estados-nación que surgieron de sus cenizas.

El caso del Líbano resulta particularmente ejemplar al tratarse de una nación multirreligiosa cuyas señas de identidad comunes, que habían amparado una convivencia próspera y relativamente armoniosa, se disolvieron generándose unas rivalidades que durante una generación, desde 1975, encontraron su cauce de expresión más terrible en la guerra y el exterminio y que terminaron aniquilando el país y convirtiendo en emigrantes a buena parte de su población. Las rivalidades opusieron a los musulmanes mayoritarios pero divididos y también enfrentados con drusos (escindidos del islam desde el siglo XI), maronitas (cristianos católicos con un rito propio unidos a Roma desde fines del siglo XII), ortodoxos de rito griego, armenios (huidos de su país desde hace generaciones, con una Iglesia cristiana propia), melquitas (ortodoxos con una liturgia que se expresa en árabe) y protestantes (resultado de los esfuerzos ingleses por ganarse el territorio frente a la administración francesa tras la disolución del sultanato otomano). Pero tras el enfrentamiento que pudiera parecer de carácter religioso se esconden razones de geoestrategia que han llevado a alianzas que puntualmente se hacían al margen de las identidades religiosas. El papel de Israel y el de Siria han sido claves, el primero buscando unos límites seguros, aun a costa de generar el caos en su pequeño vecino del Norte y el segundo una salida directa al mar para su capital aun a costa de anular la independencia libanesa. La religión en el Líbano cumplió el papel de pretexto para exacerbar las identidades locales o grupales y debilitar la identidad común por medio de la exclusión del diferente, pero no fueron las razones religiosas las que construyeron el conflicto ni tampoco las que lo han mitigado.

Dentro de estos grandes conflictos que se están citando brevemente queda uno, el del Sudán, que atañe a los límites del islam y que sirve de puente con el siguiente grupo que repasaremos y que tiene que ver con el rechazo a la modernidad. Desde hace generaciones se ha producido un enfrentamiento entre el norte del país, más poblado y homogéneamente musulmán (el 70% de la población del país es islámica) y el sur donde coexisten religiones tribales (hacia las que el islam es muy poco respetuoso, por no ser religiones del libro que tienen, por el contrario, desde los orígenes del islam, un marco de tolerancia estable) y diversos cristianismos (con una mayoría de católicos, un número menor de protestantes y un auge de los grupos independientes). Se trata de una frontera sur en el límite de expansión

islámico en el corazón de África, y el islam sudanés ha sido agresivo en los intentos por cambiar las costumbres y la religión de las poblaciones tribales, que han ofrecido una notable resistencia (son temibles sociedades guerreras). El auge de los fundamentalismos tras la revolución jomeinista en Irán ha hecho bascular al Sudán hacia esa forma radical de entender el islam, lo que ha llevado en diversos momentos a la imposición como código legal común de la ley religiosa islámica (la charia), con lo que el aparato coercitivo del estado se empleó para obligar a la población a cumplirla y la exacerbación del conflicto se convirtió en imparable, puesto que para las poblaciones que mantienen formas de culto nativas africanas la islamización representaría la completa desidentificación y destrucción cultural, un rodillo de imposición extranjera que no están dispuestas a tolerar.

6.4.3. CONFLICTO RELIGIOSO, MODERNIDAD Y FUNDAMENTALISMO

El conflicto sudanés en especial y en cierto modo muchos de los anteriormente revisados incluyen un componente de crítica a la modernidad que nos introduce en el segundo bloque de conflictos religiosos del mundo actual, que tienen que ver con la no aceptación del marco global, individualista y pluralista moderno. El modelo que ha sistematizado esta oposición lo denominamos genéricamente «fundamentalista».

Tomó carta de naturaleza en Estados Unidos a comienzos de siglo XX entre grupos protestantes para definir una opción que buscaba volver a los fundamentos de la religión, centrados en una literalidad bíblica convertida en práctica de vida y que ejemplificó la serie de folletos publicada entre 1900 y 1915 titulada *The Fundamentals: Testimony of the Truth* o el célebre editorial del 1 de julio de 1920 del periódico *The Watchman Examiner* de Nueva York, en el que Curtis Lee Laws daba nacimiento a la palabra en el siguiente contexto:

> Proponemos aquí y ahora que se adopte un nuevo nombre para referirse a los que insistimos en que los puntos de referencia no se cambien [...] sugerimos que los que permanecen firmemente anclados en los grandes fundamentos (*fundamentals*), y que están dispuestos a entablar una batalla en toda regla para defenderlos, sean denominados fundamentalistas.

Esta actitud fundamentalista no es ajena a otras tradiciones religiosas (en particular al judaísmo o al islam, pero también a religiones de Oriente) y de hecho parecería asemejarse a la forma premoderna

de entender el mensaje religioso; pero se caracteriza por la novedad (y la debilidad oposicionista) de anclarse en la posición de enfrentar la modernidad y sus premisas (la secularización, la separación religión-poder político, la jerarquización basada en el dinero). En particular ha sido ejemplar el antagonismo respecto de los logros de la ciencia en dos campos clave y entrelazados que enfrentan lo que se estima revelación: la teoría evolucionista y el método histórico-filológico para el análisis de los textos religiosos. La actitud carente de crítica frente al texto sagrado, el sacrificio de la razón frente al dogma son actitudes mentales que intentan cerrar los ojos ante la inadaptación de estos mensajes religiosos milenarios respecto de los valores de la sociedad actual: la ley mosaica o la charia, por ejemplo, entendidas en un literalismo extremista, vulneran de modo radical la igualdad (refrendada en muchos países en sus propias constituciones) entre hombres y mujeres, sencillamente porque fueron establecidas para sociedades en las que el estatus de la mujer era diferente al actual. Pero esta lectura histórica, que hace de la religión un producto de cada época, no la aceptan los fundamentalismos, que estiman que lo que dicen que es palabra de Dios ha de ser entendido como un absoluto, con valores de eternidad, con un peso legal superior a cualquier norma social. Así los grupos fundamentalistas se transforman en entes autónomos (en la acepción etimológica del término: «regidos por sus propias leyes»), pues estiman el marco legal civil contingente, mientras que la ley sagrada la creen con validez eterna. Las actitudes fundamentalistas son profundamente religiocéntricas y mientras solamente rigen en el interior de grupos religiosos particulares, su capacidad para generar conflicto es pequeña. Pero cuando los fundamentalismos se convierten en armas de acción política, o sus defensores consiguen hacerse con el poder e imponer a la totalidad de una nación sus puntos de vista, la situación es mucho más complicada. El Irán de Jomeini se convirtió en un modelo de lo que podía llegar a ocurrir, ese reino de Dios en la tierra, utopía de tantos dirigentes religiosos que creen poder instaurar una sociedad perfecta, contraria al individualismo, la corrupción y la degeneración modernas, aunque tenga que construirse desde la imposición de la ley religiosa incluso a los que no se estimarían religiosos en circunstancias diferentes.

Pero de nuevo, en lo relativo a los argumentos fundamentalistas, hay que calibrar que las razones de su presencia y su éxito puntual no se deben tanto a lo que predican cuanto a dónde lo hacen. Algunos fundamentalismos norteamericanos presentan un radicalismo notable, prometen un futuro milenarista perfecto, pero su éxito político, como opción de futuro, es nulo; otro fundamentalismo radical como es el

wahabismo de Arabia Saudí no se percibe como conflictivo en los medios de comunicación (abrumadoramente contolados desde Occidente). Por el contrario, cuando el fundamentalismo actúa junto a la miseria, la falta de perspectivas o la frustración, la religión se convierte en vehículo de escape. Los fundamentalistas hindúes toman a musulmanes o a los modernos como diana de sus frustraciones, los fundamentalismos islámicos, a Occidente y lo que representa (aunque para llegar a cumplir sus propósitos utilicen los vehículos de propaganda, las armas y los conceptos, como el de partido político o el de nación, generados por quienes desean combatir). En el mundo islámico la opción fundamentalista parece ofrecer un contramodelo frente al subyugamiento económico y tecnológico, frente a la caracterización como ciudadanos de segunda (como pobres, el criterio clave en el mundo plutocrático moderno), frente a la desidentificación y uniformización; puede llegar a presentar el atractivo de su eficacia (puesto que ha funcionado) aunque resulte un terrible instrumento en manos de líderes sin escrúpulos. Pero en ese juego de enfrentamientos el fundamentalismo islámico parece cumplir también el papel de paradigma de referencia del miedo a la religión y a las religiones que se alienta en Occidente. Frente a la diversidad del mundo islámico en el que las opciones fundamentalistas son minoritarias, la referencia sistemática a los países donde el integrismo ha sido o sigue siendo más intransigente (Afganistán hasta el final del régimen talibán o Argelia) sirve para construir una alterización que tiene sus adalides en los medios de comunicación y entre notables politólogos y especialistas en geoestrategia occidentales cuya cabeza más visible quizá sea Samuel Huntington (y su choque de civilizaciones, donde el islam sale bastante mal parado, en un análisis que une etnocentrismo con lo que pudiera parecer una indigestión de Max Weber). La solución, más que ahondar en el lenguaje binario de la alterización y estigmatización del diferente (en particular del musulmán en Occidente), requiere una redimensión más respetuosa de la globalización, que pase por combatir la miseria, verdadera razón última de los fundamentalismos violentos.

6.4.4. MULTIRRELIGIOSIDAD Y CONFLICTO

Los conflictos que hemos revisado hasta ahora, si se desdotan de sus proyecciones políticas, de sus manifestaciones más allá de lo individual, son perfectamente asumibles en el marco moderno: de hecho pasan sencillamente a convertirse en conflictos generados por este fenómeno definitorio del mundo actual que es la multirreligiosidad.

Pero en este marco, más contemporáneo, el conflicto tiene una manifestación diferente, menos violenta, dependiente de factores como la difícil gestión de la diversidad, las relaciones entre mayorías y minorías religiosas y los mecanismos de adaptación de sociedades homogéneas a multirreligiosas.

Si bien la modernidad articuló un marco teóricamente igualitario sostenido en el concepto de libertad religiosa que ha sido clave en el desarrollo de la multirreligiosidad, hay que tener en cuenta que la materialización de ese marco de neutralidad no fue idéntico en todas partes. El modelo de neutralidad plena ha tenido su desarrollo más depurado en Estados Unidos, en Japón tras la derrota en la Guerra Mundial o en Francia. Pero en muchos otros países, a pesar de un marco jurídico en ocasiones muy claro, el peso de la historia, de la opinión pública, y la actuación de diferentes grupos ideológicos y religiosos terminan distorsionando ese marco teórico de libertad en mayor o menor medida a la par que en países con religión oficial tal marco no se contempla y la penetración de la diversidad religiosa sufre múltiples trabas. Añadamos que en ciertos casos (un buen ejemplo es España) siglos de homogeneidad religiosa (por la existencia de religiones mayoritarias o incluso exclusivas) han instaurado un lenguaje binario de carácter religiocéntrico que estigmatiza al miembro de una religión diferente aunque su comportamiento no difiera del de algunos miembros de la propia.

La percepción social de la diversidad, por tanto, queda distorsionada y el umbral de tolerancia social respecto de los comportamientos religiosos tiene diferentes peldaños, enfrentando el marco de lo real al marco de lo teórico. Frente a la igualdad puede surgir la discriminación, que tendrá como punto de mira al diferente, al minoritario, al extraño. Particularmente sensibles resultan las minorías religiosas que no tienen arraigo antiguo, o las que unen diversidad religiosa a origen extranjero. Además el rechazo social puede aderezarse desde el interior de estos grupos con actuaciones de carácter religiocéntrico y tendentes a la segregación o la ocultación. La negación de la convivencia, en sus aspectos de comensalidad, cordialidad o familiaridad (siendo ejemplar la ruptura tras la conversión al grupo religioso de la relación entre padres e hijos o hermanos), provoca un profundo rechazo social. Se trata de una espiral que puede generar situaciones sociales y personales muy conflictivas, puesto que el grupo o la minoría se cierra y no participa en los mecanismos de intercambio que propician la estabilidad social, y a la par se desata la alarma frente a sus comportamientos, que se enjuician de un modo mucho más severo que si se realizasen en el seno de otros grupos religiosos no segregados.

Estas situaciones conflictivas, de intolerancia social, son más notorias en sociedades en transición desde un marco homogéneo a otro multirreligioso; los mecanismos de identificación social, sobre todo en estratos determinados de la población, pueden contar con un parámetro religioso que se estime inexcusable. El rechazo al diferente puede haber sido inculcado desde un modelo educativo que negase los valores de la diversidad; en estos casos el papel de los educadores resulta fundamental para favorecer el cambio de valores.

El horizonte de la multirreligiosidad que caracteriza nuestro mundo actual conlleva la eclosión de una gran oferta religiosa de muy diversos orígenes y con presentaciones muy distintas. La globalización es vehículo de penetración de nuevas religiones conformadas según las necesidades de la modernidad y de la sociedad postindustrial, que tienen en Estados Unidos en particular, la sociedad multirreligiosa más desarrollada, sus puntos de referencia. De esta adaptación al mundo actual nace la fuerza de su impacto y su crecimiento muy notables; en ocasiones empleando técnicas proselitistas que buscan las conversiones con muy modernos criterios que se calcan de las estrategias empresariales de expansión de mercados que desarrollan las corporaciones multinacionales. Algunos de estos grupos religiosos, a los que se denomina a nivel común sectas en un juego descalificador de contornos indefinidos en el que cualquier religión puede terminar enjaulada, como ya vimos, son percibidos en algunos países como peligrosos, desatándose alarmas sociales, en muchos casos fomentadas desde unos medios de comunicación en busca de noticias fáciles y de impacto.

Las nuevas religiones, salvo en Estados Unidos o Japón, patrias de la mayoría de ellas, suelen ser en alguna medida percibidas de modo distorsionado como resultado de muchos parámetros: la historia (el arraigo duradero frente a la novedad), la labor social que desarrollen (que incluya a toda la sociedad y no se dirija exclusivamente a los miembros del grupo), el umbral de impacto (el número de miembros, su acción proselitista). Pero también es importante la construcción de un imaginario de la diferencia que deslegitima a estos grupos (de un modo genérico) estimándolos no verdaderas religiones sino pretextos para la consecución de actividades delictivas o para el enriquecimiento. Si bien es cierto que algunos de estos grupos, al amparo de un marco general de apoyo a las diferentes religiones y que se ejemplifica en las ansiadas prebendas fiscales (legitimadas por la contrapartida de la labor social que se estima que las religiones desarrollan), pueden estar dedicándose a actividades de carácter ilegal de las que la sociedad puede tardar en tomar conciencia, no es menos cierto que se trata

de casos mínimos o muy aislados (de los que puede que no se libren muchas otras instituciones, algunas también religiosas). En cualquier caso la sociedad ha de dotarse de instrumentos para desenmascarar las ilegalidades que no determinen una vulneración de la libertad religiosa, lo que no resulta en ocasiones sencillo.

Dos niveles se superponen en los que el control social tiene diferentes grados de legitimación. En el nivel colectivo la ilegalidad es más facil de detectar y la actuación de los mecanismos de represión, generalmente aceptada. Sin ánimo de exhaustividad morbosa repasaremos algunas de estas actuaciones fuera de la ley. La más evidente la conforma el terrorismo masivo (como el desarrollado por los seguidores de Shoko Asahara, líder del grupo budista Aum Shinrikyo, que en 1995 perpetraron un envenenamiento masivo en el metro de Tokio), donde la violencia se desborda fuera del grupo y amenaza de modo indiscriminado a la sociedad. También causan profunda alarma las actividades ilegales con resultado de muerte como los suicidios masivos tanto coercitivos (quizá el ejemplo más notable fueron los casi 1.000 «suicidados» en Guayana hace 20 años que seguían al reverendo Jim Jones y su Templo del Pueblo) como voluntarios. De todos modos este segundo supuesto es más discutible, ya que en algunas religiones tradicionales dejarse morir es la culminación del proceso de santidad (por ejemplo en el jainismo, y se estima una acción muy meritoria a nivel social); además una muerte voluntaria puede entenderse como una actuación que recae en la esfera de lo individual, donde la legitimidad del control social es más discutible. Mucho más comunes resultan ser las actividades ilegales de carácter económico, como la evasión de impuestos, los delitos fiscales, la vulneración de las normas laborales o incluso el tráfico de armas (del que se ha acusado, por ejemplo, a los seguidores del reverendo Moon) o de drogas. Otro ámbito que genera fuerte alarma social tiene que ver actividades que atañen a la protección del menor, como la prostitución infantil (cargo que se imputó por ejemplo a los seguidores de David Berg) o en general la corrupción de menores.

Tal elenco de horrores exige una reflexión sobre su cuantificación: de hecho grupos que desarrollen prácticas ilegales contrastadas y continuadas hay muy pocos y resulta imprescindible que la sociedad (y en particular los medios de comunicación) tome la precaución de no estigmatizar modelos alternativos de pensar y organizarse y se cuide de actuar de modo no equilibrado con ellos (por ejemplo no incidir en la represión del delito económico, de un modo más reiterativo y severo que la que se realiza en el caso de otros colectivos, incluso también religiosos, por el mero hecho de que se trate de religiones de nueva implantación).

Por otra parte, en el nivel individual el trazado de límites entre lo legal, lo ilegal, lo tolerable o lo aceptable resulta más difícil, puesto que en última instancia, en la mayor parte de los casos, se trata de cuestiones que atañen a la difícil alquimia del equilibrio (o el choque) entre libertades y derechos fundamentales. La libertad religiosa puede quedar enfrentada al derecho a la vida (por ejemplo en el caso de los suicidios religiosos) o la libertad de prensa al derecho a la intimidad, pero en cualquier caso se trata de relaciones dinámicas en las que la última palabra han de tenerla los profesionales de la justicia (a pesar de que la judicialización de este tema resulte controvertida, parece el camino más neutral de enfrentarlo).

El sometimiento vejatorio a un líder (Jim Jones o David Koresh resultan estremecedores ejemplos) puede tener como contrapartida las vejaciones que llevan a cabo los desprogramadores (especialistas, generalmente contratados por las familias, para invertir el proceso que ha llevado a una persona a entrar en un grupo religioso no deseado por ellos y que pueden aplicar métodos de actuación de carácter ilegal), el lavado de cerebro (desde la percepción de la familia) puede ser estimado por el adepto (y el grupo religioso) como un proceso de desarrollo personal. Se trata en muchos casos de un problema de punto de vista en el que el peso del religiocentrismo puede resultar completamente distorsivo (en una situación de inversión, por ejemplo el deseo de un hijo de ateos de ser sacerdote puede ser percibido por sus padres como resultado de un lavado de cerebro). Puede llevar a que se desaten mecanismos de alarma social de modo injustificado en los que la figura del arrepentido es significativa, puesto que su información puede ser tenida por testimonio imparcial, con los problemas consiguientes (un ejemplo lo ofrecen los testimonios de arrepentidas españolas del Opus Dei, como María Angustias Moreno o María del Carmen Tapias, que describen al grupo de un modo radicalmente diferente de como lo hacen sus miembros activos).

En cualquier caso las puntualizaciones que se acaban de hacer en este apartado no pueden entenderse como un marco relativista en el que todo sería válido. Aunque muy poco numerosos, y aunque su existencia genere una alarma social que puede llevar a que se distorsione la percepción social de todas las nuevas religiones y los grupos minoritarios, es necesario tener en cuenta que existen grupos de carácter destructivo de la personalidad y con modos internos y externos de actuación de carácter violento e ilegal. Lo mismo que en algunos países (por ejemplo en el Japón) se realizaron cribas muy estrictas para desenmascarar supuestos grupos religiosos cuya finalidad última era acceder al régimen fiscal de favor que se otorga a las Iglesias, de

igual manera y al amparo de criterios objetivos (no religiocéntricos sino de adecuación al régimen jurídico vigente) se pueden determinar los grupos nocivos desde el punto de vista social.

Si bien el marco jurídico es clave para redefinir el problema, hay que tomar conciencia de que éste no puede plantearse de un modo exclusivamente nacional o regional sino necesariamente de un modo global. Para no generar malentendidos o conflictos de percepción resulta imprescindible tener en cuenta el punto de vista de los países donde el fenómeno de las nuevas religiones y la multirreligiosidad tiene mayor arraigo y más desarrollo, Estados Unidos y Japón (donde existe una mayor sensibilidad hacia la protección del derecho humano fundamental a la libertad religiosa). Solamente de ese modo se podrá construir un marco legal eficaz que ampare la multirreligiosidad a nivel global, que sea lo suficientemente no religiocéntrico para proteger de modo legítimo a la sociedad (global en este caso) frente a las prácticas delictivas de ciertos grupos religiosos (o pseudo-religiosos) nuevos (aun a costa de que ciertos grupos religiosos tradicionales también sean puestos en tela de juicio o pierdan algunos de sus privilegios).

Estas puntualizaciones que atañen en particular a las nuevas religiones sirven para imaginar un horizonte en el que la multirreligiosidad se pueda construir desde una neutralidad (siempre gradual y necesariamente incompleta) en la que se consiga, si no erradicar, cuando menos mitigar el conflicto en sus posibles manifestaciones, único camino para resolver algunos problemas que resultan escollos serios en la convivencia global. Quizá el ejemplo más acuciante y el reto ejemplar cuya solución será modelo de futuro lo ofrezca la ciudad de Jerusalén. Si se convierte en una ciudad multirreligiosa en la que la diversidad encuentre los cauces de un verdadero respeto, se puede estar dando un paso de gigante en la construcción de un mundo global más estable en el que los conflictos no hallen en la religión un condimento para su exacerbación.

En la revisión que acabamos de realizar de los conflictos religiosos han quedado sin tratar dos ámbitos en los que los presupuestos de la sociedad actual enfrentan los que defienden muchas de las religiones más numerosas e influyentes: el primero se refiere al papel de la ciencia, el segundo, al estatus de igualdad de la mujer.

6.5. REFLEXIONES SOBRE DOS RETOS DEL MUNDO ACTUAL: CIENCIA Y RELIGIÓN Y MUJER Y RELIGIÓN

Como conclusión a este repaso sintético por las religiones del pasado y del presente se incidirá en dos temas de actualidad de carácter transversal (que relacionan a diversas religiones en problemáticas comunes). Ya han sido planteados de modo puntual en diversos apartados del libro, pero detenerse brevemente en ellos puede servir para sustentar unas reflexiones finales sobre la religión, las religiones, su futuro y sus límites.

6.5.1. CIENCIA Y RELIGIÓN

Las diferentes religiones, como hemos visto, generaron toda una serie de explicaciones relativas al origen del cosmos, el problema de la muerte, la configuración y funcionamiento de la materia o la historia biológica y cultural del hombre que se vieron radicalmente puestas en duda con la constitución de la ciencia como modelo de pensar el mundo a partir de la modernidad. La ciencia, frente a la diversidad de las explicaciones religiosas, tiende a generar modelos con vocación universal. La geología, la prehistoria, la astrofísica han ido constituyendo un corpus de conocimientos tenidos por comúnmente aceptables que se enfrentan de modo particularmente radical con las explicaciones que aparecen en algunos textos religiosos, que leídos en su modo más fundamentalista, resultan no solo completamente incompatibles sino incluso ridículos. La posición tradicional, la que se obligó a tomar a Galileo o de la que tuvo que huir Baruch Spinoza, que podríamos nombrar como eslabones primeros de la crítica moderna a

las lecturas literalistas, era el sacrificio de la razón frente a la revelación. Aunque la tierra no estuviese en el centro del universo y se moviese, públicamente había que seguir el magisterio religioso y estimarla en el centro; aunque el núcleo bíblico, la Torá, presentase incongruencias solo achacables a diversos niveles de redacción, había que entenderlo como una revelación directa de Dios con vocación de eternidad y no sometida a la mano del hombre (si no era la de Moisés, escribiendo al dictado).

El literalismo bíblico, al que algunos cristianismos fundamentalistas no han renunciado, se convirtió en un escollo levantado entre ciencia y religión, que, tras los acalorados oposicionismos del siglo XIX y los argumentos de autoridad que construía una teología desbordada pero atrincherada en su afán de justificar lo que se estimaba revelación, ha perdido hoy toda importancia, más allá del espejismo de lo anecdótico.

La ciencia es indiscutiblemente nuestro modelo para entender el mundo y ofrece instrumentos para pensarlo que han producido un corpus de conocimientos que dotan de sentido a la historia del universo, de la Tierra, del papel del ser humano en ella; pero en ocasiones no resulta sencilla de transmitir, es un marco que tiene una volatilidad (muta con los avances y los cambios de paradigmas y de consenso general) y un carácter hipotético (que se percibe por los profanos como inseguridad) que se contrapone a la contundencia de las explicaciones fundamentalistas. Se explica así que en Estados Unidos un 10% de los cristianos se puedan englobar como fundamentalistas-literalistas, que piensan que el mundo fue creado en siete días y que Matusalén vivió cerca de mil años. Y que para impedir que a sus hijos les enseñen cosas distintas hayan llegado a conseguir que en algunos estados (Arkansas ha sido ejemplar, pero en general es una corriente de opinión muy fuerte en toda la zona más tradicionalista que se denomina *Bible belt*) en la escuela se haya tenido que enseñar de modo equilibrado (empleando el mismo tiempo para ambos) creacionismo y evolucionismo (planteado como una simple y discutible hipótesis). Las objeciones legales a la enseñanza de temas religiosos (como es el creacionismo) en el exquisitamente no religioso sistema educativo norteamericano ha llevado a que, en los últimos tiempos, por medio del sencillo mecanismo del control que ejercen (y buscan ejercer) los grupos literalistas (perfectamente estructurados en asociaciones que saben emplear muy bien su fuerza como *lobby*) sobre los consejos escolares (que tienen un notable poder de decisión en relación a los programas de estudio), haya muchos centros en los que no se explique en absoluto el evolucionismo (y que la enseñanza de biología se re-

duzca a mera descripción y los temas de geología o de prehistoria se soslayen). Pero por lo menos pasó la época en la que a los maestros que enseñaban las teorías de Darwin se les encarcelaba, multaba o suspendía (fue ejemplar el caso Scopes en Tennessee en 1925) o se retenían sin publicar las obras de un pensador como Pierre Teilhard de Chardin.

De todos modos las explicaciones de la ciencia, si bien tienden a no dejar ningún campo sin tratar y auguran un futuro en el que las incógnitas serán progresivamente menores, chocan con lugares en que no hay más que duda: el morir, ciertos estados meditativos, ciertos límites (lo infinitamente pequeño o grande y sus indeterminaciones). Por ejemplo, en el caso de la muerte la explicación que se ofrece (desde las opciones materialistas) resulta angustiosa para muchos (la completa aniquilación sin más perdurabilidad que el recuerdo), aunque a otros les produzca el consuelo de librarse del horizonte infinito de la eternidad. Perduran territorios en los que las religiones ofrecen el consuelo de la certeza o la perspectiva de valores diferentes. En lo relativo a la meditación, tema del máximo interés en las manifestaciones más actuales de la religión y uno de los retos explicativos de futuro, las religiones de Oriente, y en particular el jainismo, el budismo, el hinduismo y el taoísmo tienen un bagaje milenario que ordena los pasos de quien se adentra en esos universos de la alteridad. La ciencia del cerebro, la ciencia cognitiva, busca adentrarse forjando instrumentos que sean capaces de explicar los fenómenos biológicos que detonan estas experiencias, la compleja química cerebral que pone en marcha experiencias cumbre o ciertos estados de conciencia alterada y que configuran al estudio del cerebro como uno de los territorios donde las investigaciones sobre la religión pueden ofrecer mayores frutos y retos.

Pero se abren otros retos no menos complejos, que no radican en nuestro interior sino en los objetos que somos capaces de construir, la tecnología está abocándonos al surgimiento futuro de nuevas razas, no sólo clónicas, sino también cibernéticas, ya hay robots capaces de sentir miedo, con las implicaciones religiosas (y de todo tipo) que se derivan de ello, un miedo que para muchos pensadores fue causante del nacer de las religiones, miedo que desde muchas religiones se tiene al poder que la ciencia tiene para, en un símil bíblico, gustar de los frutos de árbol de la vida, volver a Edén, alargar la vida humana por medio de trasplantes, tecnología genética y futuras clonaciones, para acercar a algunos seres humanos (a los que se lo pudieran pagar) a la inmortalidad que caracterizaría a los Dioses. Pero quizá se configuraría un abismo tecnológico, mayor aún que el actual, entre pobres

mortales y ricos eternos, con lo que la reflexión necesita derivar hacia otros rumbos.

Así, frente a la plutolatría que permea los valores de la sociedad moderna (y también de la ciencia, controlada en sus aplicaciones más rentables progresivamente por corporaciones sin el menor atisbo de altruismo), algunas religiones ofrecen contramodelos y alternativas que satisfacen a muchos. Surge por tanto la reflexión sobre los umbrales o fronteras de la ciencia. El investigador, en su papel prometeico que puede no reconocer, en teoría, otros límites que los de su propio saber (aunque en la práctica se ciña a los intereses de quien le esté financiando), puede generar monstruos parecidos a los de la isla del doctor Moreau. Ciertas investigaciones, aunque profundamente perjudiciales para la humanidad, se siguen desarrollando puesto que no existen unas reglas de juego que indiquen los límites de lo socialmente aceptable, de la responsabilidad de los científicos y de las consecuencias de sus actos. Impacto medioambiental incalculable en sus efectos (como el que provocan ciertas investigaciones nucleares o químicas), plantea la pertinencia de un debate soslayado en la sociedad moderna: el de la necesidad de construir un marco ético común que preserve a la sociedad global de los propios instrumentos de destrucción con los que cuenta.

Las religiones han desarrollado en este aspecto una labor social importante, la de intentar provocar una toma de conciencia sobre el problema, legitimada por el peso del número de los fieles con los que sintonizan. Pero la propia diversidad a escala global de las religiones y de sus marcos referenciales éticos puede resultar un escollo a la hora de hallar una solución, que no podría construirse desde opciones religiocéntricas ni tampoco desde la mera imposición del rodillo globalizador de la escala de valores de un mundo occidental que suele ordenar sus prioridades basándose en el corto plazo del beneficio inmediato.

Pero a su vez la injerencia dogmática por parte de las autoridades religiosas en la investigación científica provoca fuertes rechazos. El caso de la Iglesia católica es ejemplar en muchos aspectos y el que mayor impacto crítico suele producir, porque al contar con un sistema piramidal de organización y ser el cristianismo más numeroso, sus decisiones se transmiten muy rápida y eficazmente y afectan a un número muy importante de personas, aunque hay que tener en cuenta que muchas otras Iglesias y dirigentes y reponsables de muy diversas religiones plantean, aunque con menor impacto, cuestiones parecidas. Se insiste en particular en lo que atañe a la investigación sobre la reproducción humana y la manipulación genética (campos que tienen

que ver directamente con el sexo, uno de los temas en los que el discurso religioso suele entrar en conflicto frontal con los presupuestos ideológicos de la sociedad actual). Los límites que se imponen al investigador creyente, por ejemplo católico, le obligan a una radical objeción de conciencia (de índole semejante a la que recae sobre los médicos frente a prácticas abortistas legales pero que, por ejemplo, no cumple para investigaciones altamente mortíferas como las armamentísticas o nucleares).

En las investigaciones sobre lo infinitamente pequeño y grande, los límites de la materia, también se plantean serios interrogantes, más quizá de carácter filosófico que de ética práctica, pues se roza ese umbral tras el cual el creyente habría de hallar la huella de Dios como creador y el ateo la de su inexistencia: un reto permanente, que es el que la ciencia lleva planteando a las creencias religiosas desde los albores de la modernidad, reto que no solo no ha anulado a las religiones sino que en cierto modo las ha vivificado al obligarlas a adaptarse al mundo actual, de tal modo que presentan una complejidad refractaria a cualquier sistematización.

Además la quiebra de la modernidad, las críticas postmodernas y la construcción de nuevos marcos transmodernos están mostrando que puede haber fructíferos modos de investigar desde presupuestos no necesariamente ateos o anti-religiosos (pero que ya existían antes, pues muchos científicos, por su capacidad de procesar informaciones muy complejas y factores difusos, como son los que atañen a las creencias, se adelantan a sus épocas, como lo ejemplifican Galileo, Newton o Einstein) que convergen desde el momento en que muchas religiones han renunciado a las posiciones más dogmáticas. Estamos asistiendo a la configuración de un modelo en el que ciencia y religión, más que enfrentarse, reconducen su posición desde un mutuo respeto que aúna los valores de consenso y preservación del patrimonio común frente a los cambios que poseen las religiones, con los valores de conocimiento, transformación social y mejora de la vida que propicia la ciencia.

6.5.2. MUJER Y RELIGIÓN

Las religiones principales, nacidas en la época en la que la economía giraba en torno a la agricultura, otorgan a la mujer un papel que maximiza los valores simbólicos de la reproducción. Las grandes religiones suelen defender unas técnicas reproductivas que resultaron perfectamente adecuadas para las sociedades agrícolas, pero que parecen profundamente perniciosas en un mundo en el que la presión antrópi-

ca es una de las causas más evidentes de la degradación del medio ambiente. La prohibición del empleo de métodos anticonceptivos (común entre ortodoxos judíos y también entre conservadores musulmanes, cristianos, budistas, hinduistas y seguidores de múltiples religiones tribales) y la condena de cualquier opción diversa de la heterosexual se explican porque forman eslabones de una cosmovisión en la que el sexo y su domesticación es un ingrediente más del espejismo de la expansión ilimitada. De ahí que este discurso resulte para muchos el paradigma de una alteridad incomprensible que plantea un horizonte de reproducción sin freno que obliga a la mujer a dedicar sus esfuerzos casi en exclusividad al cuidado de los hijos y que reprime cualquier singularidad en el modo de vivir la sexualidad que se aparte de la establecida en el matrimonio heterosexual, pieza clave en el sistema familiar tradicional.

En el mundo actual la progenie no es un valor absoluto que requiera una alienación de tal calibre, se convierte en una circunstancia, pero no en la absoluta razón de la existencia. De ahí que los mecanismos de presión social que se imponían en particular a las mujeres en muchas de las sociedades agrícolas (y de modo insistente en las más expansivas), y que tomaron forma en diversos preceptos, prohibiciones y recomendaciones religiosas, se comprendan mal, pues fueron configurados en épocas y sociedades en las que la ideología masculina era profundamente hegemónica. Pero la diversidad religiosa de las sociedades humanas ofrece muchos otros modelos en los que el papel de la mujer ha sido y es muy diferente (por ejemplo en las sociedades de cazadores-recolectores), de tal modo que se deslegitima cualquier veleidad de defender como «natural» cualquiera de ellos (resultando todos ellos contingentes, resultado de factores medioambientales, sociales, históricos, etc.). La sociedad actual, basada en la igualdad (teórica) de los géneros, choca frontalmente con los presupuestos de muchas de las religiones tradicionales respecto de la mujer generándose conflictos ideológicos notables (en creyentes incapaces de realizar una síntesis realista entre los valores sociales comunes y los religiosos).

El feminismo, quizá uno de los pocos pensamientos fuertes que perduran en la sociedad actual, ha generado una profunda reflexión sobre el sometimiento histórico de la mujer y sus caminos de manifestación, siendo la religión uno de los instrumentos tenidos por más perniciosos, ya que no se evidencia por medio de la violencia, sino que parece hacerlo por una sutil vía femenina (da la impresión de que se transmite de madres a hijas, sin imposición evidente de los varones, aunque sean ellos los que en realidad hayan detentado el mecanismo

de la generación ideológica), y por tanto resulta menos detectable en su carácter represor.

La crítica en muchos casos no se dirige contra las religiones en sí (es decir, no se trata de críticas ateas o antirreligiosas, aunque también las haya), sino específicamente contra las manifestaciones discriminatorias que se solapan tras el lenguaje religioso y que se estiman puramente contingentes, productos de la historia. Son los hombres (varones y mujeres) los que han consolidado la desigualdad como medio de cumplir funciones sociales específicas; por ejemplo la segregación del ámbito de lo femenino (la casa y la crianza, con una multiplicación de los valores simbólicos de lo íntimo) del de lo masculino (volcado a lo exterior) pudo resultar una adaptación puntualmente eficaz. Por tanto pueden ulteriormente redefinirse las pautas convivenciales y los mecanismos ideológicos que las justifican. La teología feminista, muy activa por ejemplo en el seno del catolicismo, no se propone desmontar la religión, sino las justificaciones de la discriminación: por ejemplo en lo relativo al sacerdocio femenino, y frente al argumento de que los carismas sacerdotales solo los otorga el Espíritu Santo a los varones, se contesta que no es que la tercera persona de la Trinidad sea machista, sino que lo son los que tienen que reconocer dichos carismas, pues no los buscan o aceptan entre las mujeres.

Estas miradas y lecturas distintas escudriñan la historia para desentrañar momentos en los que el estatus de la mujer fue diferente. La situación de la mujer en el islam primitivo no era tan subordinada como la que se conocerá en momentos posteriores y muchas interpretaciones fundamentalistas son fácilmente desmontables por plenamente parciales: así el argumento de que la igualdad de la mujer sería una innovación (fenómeno frente al que el islam ha generado múltiples barreras de protección a la hora de enjuiciar lo lícito y lo prohibido) pierde su peso cuando los que lo esgrimen aceptan otras innovaciones, como, por ejemplo, la muy perniciosa para la mujer (porque la desprotege frente a la arbitrariedad y el capricho) que resulta del repudio triple inmediato. Otro tanto ocurre, por ejemplo en el budismo de la tradición del Sur, respecto del estatus de las monjas. Por razones de índole puramente disciplinario-legal, no pueden tomar el mismo número de votos que los varones (se esgrime que la transmisión monástica en las órdenes femeninas se interrumpió y no se ha podido recuperar, mientras que entre los varones la recuperación fue posible) y por tanto tienen un estatus inferior. Una monja que haya alcanzado la iluminación por su esfuerzo meditativo habrá de ceder la prioridad a un monje varón aunque éste se encuentre en un nivel inferior y no haya alcanzado la iluminación. Esta relegación de la mujer, que resulta

incomprensible para muchas monjas budistas occidentales, y en particular norteamericanas (las más numerosas y combativas) y contra el que luchan con fuerza, resulta más flagrante cuanto que hace casi 2.500 años el Buda había instaurado órdenes monásticas masculinas y femeninas con idéntico número de votos y un sistema, por tanto, más igualitario que el actual. Resulta chocante que muchas religiones, que en su época formativa rompieron moldes y costumbres pero que, al institucionalizarse, se adaptaron a los modelos imperantes (roles subordinados, aceptación del *statu quo*), tengan tantos problemas para lanzar una mirada hacia el pasado que les permita enfrentar el presente de un modo más acorde con los presupuestos actuales.

De todos modos las religiones se están transformando en lo relativo al estatus de la mujer, aunque perdura una enorme diversidad. Por ejemplo, en el seno del judaísmo los ortodoxos, con su tendencia a regirse por un código moral más que bimilenario (aunque no exento de cambio, aunque muchos lo estimen modelo eterno y por tanto natural), ofrecen el ejemplo de un marco extremista e impermeable a la modernidad. La mujer judía para la ley (religiosa) está necesariamente sometida al hombre, atada al marido hasta que éste lo desee (pues solamente él posee la clave del repudio o el divorcio), con lo que la mujer abandonada (la *agunah*) está en una angustiosa situación fuera de su control, pues la presión social sobre su comportamiento hasta que el marido retorne o de señales de vida es muy fuerte y por ejemplo si emprende una nueva relación y procrea hijos serán tenidos por bastardos (*mamzerim*) y se les impedirá casarse salvo con otros bastardos, quedando estigmatizados. Está incapacitada para interpretar la ley y para desempeñar el rabinado (sometida, pues, a la interpretación moral masculina) y limitada en su papel social a la procreación (que no puede controlar) y a la gestión doméstica (aunque posea mecanismos de defensa, como son las redes de autoayuda y apoyo femeninas, pero que no poseen la misma fuerza en las cuidades modernas que en el pasado). Las reglas de pureza e impureza que estigmatizan muy particularmente la sangre menstrual conllevan unas restricciones en el contacto que pueden terminar relegando a la niña tras su primera menstruación al ámbito de lo doméstico, con lo que sus perspectivas de escolarización se cortan y por tanto se anula cualquier opción de futuro diferente de la que tuvieron su madre o sus abuelas.

Pero frente a esta lectura ortodoxa de la ley judía respecto de las mujeres surge, por ejemplo, la liberal, que acepta mujeres rabinas, reniega de las reglas de impureza, plantea un marco de igualdad (frente al divorcio, el trabajo, la educación, la reproducción) perfectamente

moderno y permite a las mujeres judías expectativas iguales (o incluso mayores) que a las mujeres no judías.

En el cristianismo la situación es comparable: las Iglesias protestantes principales son muy liberales, han aceptado una igualdad completa, mientras que muchos cristianismos independientes son profundamente fundamentalistas. El catolicismo resulta bastante tradicionalista (es un tema que quizá se replantee en un futuro concilio), aunque la situación queda mitigada en algunos aspectos por el hecho de que los fieles no suelen tener en cuenta las directrices de la jerarquía (países muy mayoritariamente católicos como España o Italia presentan tasas de natalidad inexplicables sin un uso de técnicas anticonceptivas completamente al margen de las enseñanzas de la Iglesia).

Pero en lo relativo al magisterio y la jerarquía el catolicismo es muy androcéntrico. El sacerdocio femenino, uno de los temas estrella en el debate del feminismo católico, quizá resulte ilustrativo, puesto que posee un valor simbólico notable. Las sociedades que poseen sacerdotisas abren a la mujer el acceso a decisiones fundamentales en los campos de la moral, las costumbres y el liderazgo comunitario, mientras que las sociedades en las que el sacerdocio recae exclusivamente en los varones el control ideológico masculino es mucho más estrecho. Los movimientos católicos que abogan por la plena capacidad sacerdotal para la mujer son activos y la sangría de vocaciones, que ha visto reducirse el número de sacerdotes católicos europeos de modo considerable, puede llevar a recuperar un modelo sacerdotal mixto que, por otra parte, hunde sus raíces en el cristianismo más antiguo, a pesar de los muchos argumentos teológicos que los ideólogos de la preeminencia masculina esgrimen. De hecho en muchas Iglesias protestantes las mujeres detentan el sacerdocio desde hace décadas (en 1919 se ordenó la primera pastora lutenana y son ya varios miles en Estados Unidos de todas las denominaciones) y han comenzado a acceder al episcopado (hay varias obispas episcopalianas y luteranas muy activas y famosas en Alemania, Estados Unidos o Noruega), con lo que no solamente lideran una comunidad sino que comienzan a tener poder de decisión sobre sacerdotes varones.

La tendencia, por tanto, parece imparable hacia la plena igualdad, aunque en ciertos ámbitos, como por ejemplo el católico o en mayor medida el islámico tradicionalista y el judío ortodoxo, el cambio de la mentalidad androcéntrica sea más lento y los mecanismos para hacer perdurar la discriminación y el control sobre las mujeres, aún poderosos. Los judíos ortodoxos en Israel, gracias al poder de decisión política del que gozan al ser necesarios sus partidos para dar mayoría al gobierno, han conseguido que la modernidad no haya llegado a aspec-

tos claves como el de la configuración de una constitución, o, en el tema que nos interesa, a la conformación de un sistema civil matrimonial de carácter igualitario (como en Israel sólo pueden realizarse matrimonios religiosos, el rabinado ortodoxo detenta un instrumento clave por las consecuencias discriminatorias que para la mujer tiene este tipo de matrimonio).

En los países europeos o en Estados Unidos, dado que rige la separación Iglesias-Estado, las posibilidades de interferencia son pocas, pero las campañas antiabortistas han resultado ejemplares. Para muchos fundamentalistas cristianos norteamericanos el aborto es un atentado contra la ley de Dios, aunque lo realice una mujer atea o no creyente, y es meritorio impedirlo aunque la legislación civil lo permita (incluso estiman que resulta necesario castigar a la mujer y a quienes realizan el aborto). Las razones religiosas que se esgrimen se convierten, desde el punto de vista de los abortistas, en imposición religiosa inadmisible y en un atentado contra la libertad peronal amparada por las leyes (que no estiman delito el aborto realizado con anterioridad a una fecha de gestación y en unas circunstancias particulares). Las campañas antiabortistas en Estados Unidos, por estas premisas religiosas que las caracterizan, suelen tomar un sesgo fanático que genera un conflicto religioso destacable. La actitud de los dirigentes católicos ha sido algo distinta: si bien estiman que el aborto es contrario en cualquier circunstancia a la moral, no suelen plantear la política antiabortista como una cuestión exclusivamente religiosa, sino como un atentado al derecho a la vida (la protección del nascituro), con lo que los movimientos ciudadanos antiabortas en los que participan o a los que dan su apoyo se perciben menos como generadores de conflicto religioso que de conflicto social. En cualquier caso lo que se busca es la imposición de una moral particular (la de una religión específica) a la totalidad de la población y no exclusivamente a los miembros de esa religión, cuestión que necesariamente genera problemas y atenta contra la libertad personal y religiosa.

En lo relativo al islam, aunque en general el marco es más conservador que en el cristianismo, presenta diversidades. En zonas rurales y tradicionales se sigue un modo de vida con roles de hombres y mujeres estereotipados (pero en los que el cambio generacional comienza a notarse); es una situación que se produce también en India, Sudamérica y en diferentes ámbitos asiáticos e incluso europeos (que corresponden a los valores retardatarios de las sociedades rurales). Pero también hay claras tendencias hacia el cambio en otros ámbitos: ciudades, grupos sociales dinámicos, zonas en las que el impacto del turismo es destacado.

Pero en otras zonas se ha producido un claro fenómeno de vuelta atrás, una involución: en los países en los que la charia se ha convertido en código legal común, la discriminación de la mujer ha aumentado y ciertos comportamientos (como el adulterio) que la religión reprueba son severa y públicamente penados (como ocurría en el Afganistán de los talibán, y como todavía cumple en Irán o incluso en Arabia Saudí o Nigeria, pero recordemos lo que ocurría en la España predemocrática). El aparato represor del estado se emplea para impedir los comportamientos de la mujer que se estiman moralmente reprobables, una terrible arma de control sobre las mujeres. Pero en otros países de mayoría musulmana la situación es bien diversa y se tiende a una mayor igualdad, como por ejemplo en Turquía, en el Asia Central o en Indonesia, donde la discriminación de la mujer, aunque exista en el nivel de los comportamientos, no tiene el amparo legal para multiplicar sus efectos. Esta variabilidad permite retomar la reflexión respecto de lo injusto que es achacar a la totalidad del mundo islámico lo que son casos particulares de sometimiento discriminatorio de la mujer. Los cambios económicos y sociales que se están produciendo en muchos ámbitos del mundo islámico determinan una transformación de las relaciones varones-mujeres que está obligando a una reinterpretación de la religión. Lo particular de ciertos países islámicos es que el fundamentalismo, convertido en arma política, ha invertido este proceso (en Irán, por ejemplo), pero en otros muy integristas en lo ideológico, como Arabia Saudí, la situación de prosperidad está llevando a un cambio paulatino en el papel de las mujeres que, aunque con sistemas segregados, acceden a la educación y a la larga, parece que la tendencia es a la construcción de modelos más igualitarios.

Pero quizá el dinamismo mayor en el seno del islam se esté produciendo entre colectivos de inmigrantes que viven en sociedades occidentales (en algunos casos desde la tercera o la cuarta generación), donde la necesidad de definición frente al reto de la modernidad es más acuciante. Frente a la renuncia a la religión, que fue tendencia habitual hasta los años ochenta del siglo pasado, y que determinó la profunda asimilación de muchos inmigrantes y su desidentificación cultural completa, en las últimas dos décadas la religión cumple funciones de preservación de la diversidad cultural. Pero puede chocar contra lo que son los modos de vida y convivencia en las sociedades anfitrionas, que pueden no estar adecuadamente preparadas para la multirreligiosidad y la diversidad cultural.

Un ejemplo muy interesante se produjo en una de las patrias de la multirreligiosidad, Francia, respecto de los signos de identidad diferencial de género y su licitud: el problema de las escolares que porta-

ban velo los en los liceos (centros de educación preuniversitaria). Atañe, por tanto, a una característica cultural diferencial de género extraña a la sociedad francesa y fue objeto de seria polémica por razones tanto de índole disciplinar como general: el velo se estimaba como un atuendo impropio para el control de la identidad, pero, a la par, era percibido por otros escolares, por profesores o por padres de alumnos como un símbolo de la represión y el estatus sometido de la mujer en el islam y se estimaba como improcedente en un país moderno. En este debate se enfrentaban diversos derechos como el de la igualdad (varones-mujeres) frente a la libertad religiosa, pero también una interpretación quizá sesgada y etnocéntrica por parte de la sociedad civil francesa. El velo no es solo una seña de identidad de carácter religioso, sino que también marca la pertenencia a una minoría cultural: esos inmigrantes que provienen de países en los que ese atuendo es de uso común en ambientes específicos rurales y populares. La represión de una seña de identidad de estas características puede ser entendida como una actuación desidentificadora muy severa por parte de estas comunidades. Por tanto la sociedad anfitriona ha de tener en cuenta que la religión, en sus formas externas, puede estar cumpliendo en comunidades de inmigrantes el papel clave de paliar la desidentificación y la total aculturación.

El mero hecho de que estas niñas acudan al liceo, con velo o sin él, está marcando una diferencia sustancial respecto de sus madres y abuelas en el acceso a la cultura, una transformación radical en sus expectativas de futuro y su posición en el seno de la familia (especialmente si son las únicas capaces de encargarse de las gestiones burocráticas o fiscales porque el padre no esté alfabetizado o no conozca correctamente la lengua del país anfitrión). Una posición intransigente respecto de estos signos de identidad puede determinar que los grupos de inmigrantes se encierren, generen guetos culturales y religiosos al margen de la sociedad civil donde, por ejemplo, las niñas no sean escolarizadas y los valores igualitarios no lleguen a aceptarse; sería una vuelta atrás, a los modos de organización premodernos, anclados en sociedades cerradas (con comunidades religiosas autogobernadas y autorreguladas). Para muchos fundamentalismos este tipo de segregación es un ideal (por ejemplo en el judaísmo más ortodoxo que acordona sus barrios y los impermeabiliza en Jerusalén o en Nueva York), pero el modelo que se generaría sería profundamente desfragmentador de la sociedad global, se construiría una multirreligiosidad, pero configurada en compartimentos estancos en los que los mecanismos civiles de protección, por ejemplo frente a la discriminación, podrían resultar inoperantes.

La discriminación se construye, como hemos visto, desde bastiones muy diversos y la religión puede encadenar en el cumplimiento a las mujeres (y también, aunque en otros aspectos, a los varones) en ocasiones en torno a costumbres tan vejatorias que el enfrentamiento con el marco civil tiene difícil solución, por requerir una completa modificación de la práctica religiosa. La clitoridectomía (y otras mutilaciones aún más severas), sin ser precepto religioso coránico, tiene un fuerte arraigo en ciertas zonas del islam (en particular el nilótico y en general el africano); pero por muchos valores simbólicos que se le otorguen, por mucho que se estime una seña de identidad religiosa básica, desafía a derechos humanos que están más allá de cualquier relativismo cultural: su prohibición no parece meramente una cuestión de imposición etnocéntrica por parte de Occidente, y la relativización cultural tiene en este asunto uno de sus límites más evidentes.

Se manifiesta, por tanto, la necesidad de generar un marco común de comportamiento que, con todas las salvedades posibles, consensúe la desaparición de este tipo de terribles prácticas discriminatorias y vejatorias. Se trata de un problema muy complejo, que hemos avanzado al reflexionar sobre los límites imponibles a la investigación científica: el de la necesidad una ética común, que desde el respeto de las diversidades culturales y religiosas, pero a la par sin caracteres etnocéntricos y religiocéntricos que la desvirtúen, sirva para acabar en este caso con la discriminación y que genere un marco común global de defensa de los derechos humanos más allá de particularidades culturales.

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA DEL BLOQUE 6

1) *La religión en el mundo actual: generalidades*

Para una perpectiva general sintética sobre las religiones hoy véase F. Diez de Velasco, *Las religiones en un mundo global: retos y perspectivas*, La Laguna, 2000. Sobre la religión en el mundo industrial y actual existen trabajos publicados en español desde diversas posturas ideológicas: se pueden destacar los artículos de J. L. Aranguren, «La religión, hoy» (21-37), I. Sotelo, «La persistencia de la religión en el mundo moderno» (38-54), o R. Díaz-Salazar, «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente» (71-114), recopilados en R. Díaz-Salazar y otros (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, 1994 (con más bibliografía); también E. Gellner, *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, 1994 (1992); Forum Deusto (L. M. Armendáriz y otros), *La religión en los albores del siglo XXI*, Deusto, 1994; T. Luckmann, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca, 1973 (1967), esp. cap. 5-6; con P. Berger, *Modernidad,*

pluralismo y crisis de sentido, Barcelona, 1997 (1995); B. Wilson, *La religión en la sociedad secular*, Barcelona, 1969 (Hardmonsworth, 1966); A. Fierro, *La religión en fragmentos. Aportación al análisis de una sociedad postreligiosa*, Madrid, 1984; A. M. Greeley, *El hombre no secular*, Madrid, 1974 (Nueva York, 1972); R. J. Z. Werblowsky, *Más allá de la tradición y la modernidad. Religiones cambiantes en un mundo cambiante*, México, 1981 (Londres, 1976); los trabajos de J. M. Mardones, entre los que destacan *El nuevo interés por las religiones*, Madrid, 1996; *¿Adónde va la religión?*, Santander, 1996, o *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander, 1999; R. Mate, *Modernidad, razón y religión*, Barcelona, 1986; H. Bloom, *La religión en los Estados Unidos*, México, 1994 (Nueva York, 1992); D. Lyon, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Madrid, 2002 (2000); D. Alexander y otros, *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas* (*Religiones latinoamericanas* 1, 1991); A. Moncada, *Religión a la carta*, Madrid, 1996, o W. Kaminer, *Durmiendo con extraterrestres. El auge del irracionalismo y los peligros de la devoción*, Barcelona, 2001 (1999). También S. Matellán, *Convivir con los dioses. Las religiones en las sociedades democráticas*, Madrid, 1998; R. Holloway, *Una moral sin Dios. Hacia una ética desvinculada de la religión*, Barcelona, 2002 (1999). Destacan, además de las anteriores en lengua española, B. R. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, 1976; P. Berry y A. Wernick (eds.), *Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion*, Londres, 1992; R. N. Bellah, *Beyond Belief. Essay on Religion in a Post-Traditional World*, Berkeley, 1991 (1970); C. Y. Glock y R. N. Bellah (eds.) *The New Religious Consciousness*, Berkeley, 1976; R. Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, Londres, 1984; J. Beckford y T. Luckmann (eds.), *The Changing Face of Religion*, Londres, 1989; J. Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society*, Londres, 1989; P. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley, 1985; S. Martelli, *La religione nella società secolarizzata*, Venecia, 1983; S. Acquaviva y G. Guizzardi, *Religione e irreligione nell'età postindustriale*, Roma, 1971; P. Beyer, *Religion and Globalization*, Londres, 1994 (esp. parte I). M. Eliade murió sin sistematizar sus reflexiones sobre la religión contemporánea; la síntesis de R. Schaeffer en M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, V, 517-563, resulta muy desigual.

Sobre la religión del futuro notables especialistas han indicado algunas vías para la prospectiva, por ejemplo H. Küng, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, [5]2000 (1990); E. Miret Magdalena, *El nuevo rostro de Dios. Las raíces del cristianismo y el porvenir de la religión*, Madrid, 1994; N. Smart, «The Future of Religions», *Religion and the Western Mind*, Londres, 1987, 108-119; R. Starck y W. S. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley, 1985 (pero R. Starck y R. Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion,* California, 2000, cap. 3, replantea el tema de la secularización), o R. Panikkar, «La religión del futuro», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid, 1994, 733-753; también F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, 2000, esp. 185-228, o la reflexión de A. Glucksmann, *La tercera muerte de Dios*, Barcelona, 2001 (París, 2000).

Un trabajo de recopilación muy útil es R. Navarro-Valls y R. Palomino, *Estado y religión. Textos para una reflexión crítica*, Barcelona, 2000.

En general para las religiones actuales destacan M. Clévenot (ed.), *L'état des religions dans le monde*, París, 1987; I. Harris y otros (eds.), *Contemporary Religions. A World Guide*, Harlow, 1992, o S. Gill y otros (eds.), *Religion in Europe. Contemporary Perspectives*, Kampen, 1995; C. C. Park, *Sacred Worlds. An Introduction to Geography of Religion*, Londres, 1994. Para confeccionar las estadísticas se han utilizado, además del libro de M. Clévenot (ya anticuado), el de D. B. Barrett (ed.), *World Christian Encyclopaedia*, Oxford, 2001 (la más detallada), y *Britannica Book of the Year 1998*. Encyclopaedia Britannica, Chicago, 1998, esp. 775-777 (datos actualizados).

2) *Nuevas religiones*

Sobre las nuevas religiones hay muy diversos estudios (que en algunos casos rozan los límites de la histeria religiocéntrica) en los que la selección se impone (solamente los publicados en España superan el centenar de títulos), una síntesis con inclusión de textos en F. Diez de Velasco, *Las nuevas religiones*, Madrid, 2000. Un trabajo muy clarificador por la perspectiva científica de su autor es el de J. Prat, *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*, Barcelona, [2]2001; es notable E. Masferrer (comp.), *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, 2000; también, por situarlas dentro del fenómeno general de la conversión, L. R. Rambo, *Psicosociología de la conversión religiosa*, Barcelona, 1996 (Yale, 1993). Las tratan con una actitud generalmente militante católica pero con una notable documentación M. Guerra, *Los nuevos movimientos religiosos. Las sectas*, Pamplona, 1993, y más reciente *Diccionario enciclopédico de las sectas*, Madrid, 1998; J. Bosch, *Para conocer las sectas. Panorámica de la nueva religiosidad marginal*, Estella, 1993 (incluye también una interesante recopilación documental; también del mismo autor *Iglesias, sectas y nuevos cultos*, Barcelona, 1981); J. García (ed.), *Sectas y nuevos movimientos religiosos*, Madrid, 1993 (segundo volumen de la serie Pluralismo religioso); *Las sectas en España*, monográfico de Cuadernos de Realidades Sociales, Madrid, 1990, o la introducción de J.-F. Mayer, *Las sectas*, Bilbao, 1991 (París, 1987; también sus *Sectes nouvelles. Un regard neuf*, París, 1985, o, más polémico, *Confessions d'un chasseur de sectes*, París, 1990). Muy críticos, poco académicos y sensacionalistas, pero con numerosa información, resultan los trabajos del periodista P. Rodríguez (por ejemplo *Las sectas hoy y aquí*, Barcelona, [4]1993; *El poder de las sectas*, Barcelona, 1989; *Esclavos de un mesías. Sectas y lavado de cerebro*, Barcelona, 1984; *La conspiración Moon*, Barcelona, 1987; *Adicción a las sectas. Pautas para el análisis, prevención y tratamiento*, Barcelona, 2000). La actitud alarmista que preside algunos de estos trabajos tiene un ejemplo notable en P. Salarrullana, *Las sectas*, Madrid, 1990; *Las sectas satánicas. La cara oculta de los esclavos de Lucifer*, Madrid, 1991 (compárese la perspectiva en este último tema con el riguroso y desmitificador trabajo de investigación que ha desarrollado J. La Fontaine, *Speak of the Devil. Tales of Satanic Abuse in Contemporary England*, Cambridge, 1998).

Interesante por resultar representativo de una actitud combativa (que puede rozar la ilegalidad) S. Hassan, *Técnicas de control mental de las sectas y cómo combatirlas*, Barcelona, 1990 (Rochester, 1988); la página en internet de este controvertido personaje se encuentra en http://www.singer.org; véase también A. D. Shupe y D. G. Bomley, *The New Vigilantes: Deprogrammers, Anti-Cultists and the New Religions*, Beverly Hills, 1980. Las síntesis de J. A. Beckford, T. H. Robbins, D. Anthony, E. Barker y R. S. Ellwood, en M. Eliade (dir.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 10, pp. 390 ss. son esclarecedoras; también los ya clásicos trabajos de E. Barker (ed.), *New Religious Movements. A Perspective for Understanding Society*, Nueva York, 1982; J. A. Beckford, *Cult Controversies. The Societal Responses to New Religious Movements*, Londres, 1985; J. A. Beckford (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Londres-París, 1986; B. Wilson (ed.), *The Social Impact of New Religious Movements*, Nueva York, 1981; *The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Oxford, 1990 (en español contamos con su más antiguo *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid, 1970), o el pionero de J. Needleman, *The New Religions*, Nueva York, 1970. Más recientes, D. G. Bromley y P. H. Hammond, *The Future of New Religious Movements*, Macon, 1987; T. Robbins, *Cults, Converts and Charisma: the Sociology of New Religious Movements*, Londres, 1988; I. Hexham y K. Poewe, *New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred*, Boulder, 1997 (Irving Hexham mantiene una página web muy documentada sobre nuevas religiones: http://www.acs.ucalgary.ca/~nurelweb); M. Galanter, *Cults, Faith, Healing and Coercion*, Nueva York, ²1999; un trabajo que incluye multitud de datos, en CD-rom en la segunda edición es B. Beit-Hallahmi, *Illustrated Encyclopedia of Active New Religions*, Nueva York, ²1997; en Italia destaca la labor, en ocasiones discutica, de M. Introvigne, tanto en publicaciones (*Le nuovi religioni*, Milán, 1989) como a la cabeza del CESNUR (Centro di studi sulle nuove religioni, página web: http://www.cesnur.org); G. Chryssides, *Exploring New Religions*, Nueva York, 1999. Sobre la financiación: J. T. Richarson, *Money and Power in New Religious Movements*, Nueva York, 1988.

El mejor medio de conocer los últimos datos sobre nuevas religiones resulta la lectura de la documentación que vierten en internet; además los grupos principales realizan ediciones convencionales en español de sus escritos y suelen tener editorales propias. Por ejemplo, la editorial baha'i de España (publican libros devocionales pero también trabajos más científicos, por ejemplo W. S. Hatcher y J. Douglas Martin, *La fe baha'i. La nueva religión mundial*, Barcelona, 1995 [San Francisco, 1985]; A. M. Cáceres y L. J. Reyes Marzo, *La Fe Bahaí, ¿una nueva religión mundial?*, Madrid, 1998, o su serie Religiones comparadas); la dirección en internet (con versión en español) de los bahais es: http://www.bahai.org. Por su parte Bridge Publications, New Era Publications o Freedom Publishing publican obras de la Iglesia de la cienciología en español (por ejemplo L. R. Hubbard, *Dianética,* Los Ángeles, varias eds., o la obra colectiva *¿Qué es la cienciología?*, Copenhague, 1993), la dirección en internet de esta iglesia, que incluye traducción al español, es: http://www.scientology.org. Para los Niños de Dios-Familia del

amor-La Familia, la dirección de internet (solamente en inglés) es: http://www.thefamily.org, donde exponen su postura respecto de los procesos legales contra ellos planteados (véase sobre el grupo y su modelo familiar el trabajo de J. Lewis y J. G. Melton [eds.], *Sex, Slander and Salvation: Investigating the Family/Children of God*, Stanford, 1994). Sobre la gnosis de Princeton el trabajo fundamental (quizá más que eso, el trabajo que la inventó) es R. Ruyer, *La gnosis de Princeton. Los sabios a la búsqueda de una religión*, Madrid, 1985 (París, 1975). Sobre Osho-Rajneesh, J. Thompson y P. Heelas, *The Way of the Heart: the Rajneesh Movement*, Wellingborough, 1986; la página web del movimiento es http://www.servicenet.com.ar/satyam/osho (en español) y http://www.sannyas.net (en inglés). Sobre la Iglesia de la unificación, L. Horowitz (ed.), *Science, Sin and Scholarship. The politics of Reverend Moon and the Unification Church*, Cambridge (Mass.), 1978; E. Barker, *The Making of a Moonie, Choice or Brainwashing*, Oxford, 1984; la página de internet en español es http://www.ettl.co.at/uc/spanish/index.htm. Sobre el grupo de S. Asahara, por ejemplo, M. R. Mullins, «Aum Shinrikyo as an Apocalyptic Movement», en T. Robbins y S. J. Palmer, *Millennium, Messiahs and Mayhem*, Nueva York/Londres, 1997, 313 ss. Sobre el grupo Heaven's Gate, un *mirror* (de los varios existentes) de su página de internet (en inglés) con un estudio previo puede encontrarse en http://www.psychwww. com/psyrelig/hg/index.htm. La página en internet (con texto en español) de los seguidores de la Meditación trascendental es: http://www.maharishiveda.com/index.htm.

3) New age, *neoesoterismos*

Sobre la síntesis *new age*, el ya clásico de M. Ferguson, *La conspiración de Acuario*, Barcelona, 1985 (1980, hay ediciones posteriores); también J. C. Gil y J. A. Nistal, *«New Age». Una religiosidad desconcertante*, Barcelona, 1994 (también J. R. Lewis y J. Gordon Melton, *Perspectives on the New Age*, Albany, 1992). Las publicaciones en la línea *new age* (que junto a la autoayuda, la dieta o las técnicas corporales y pseudo-psicológicas incluyen reflexiones de tipo religioso) son legión y tienen un éxito de ventas asombroso tanto en nuestro país como en todos los occidentales (y muy en particular en Estados Unidos), configurando ya un género (o subgénero) literario. Beben en fuentes diversas (en lecturas en muchos casos simplificadoras y muy superficiales), siendo el esoterismo una de las principales. La Sociedad teosófica será una de las cunas de la *new age*, además del esoterismo actual, y resulta divertido y demoledor el trabajo de P. Washington, *El mandril de Madame Blavatsky*, Barcelona, 1995 (Londres, 1993). En esta línea se encardina el curioso trabajo (de título algo confuso) de E. Alfonso, *Historia comparada de las religiones*, Madrid, 1982 (1947). Para entender algunas de las construcciones religiosas o para-religiosas de la *new age* y de algunos movimientos de corte esotérico-milenarista es útil la lectura de *La doctrina secreta*, Madrid, varias eds. (1893), o *Isis sin velo,* Madrid, varias eds. (1877), de H. P. Blavatsky. Una síntesis ambiciosa en la línea de *La doctrina secreta* (una cosmogonía y antropogonía de carácter pseudoepigráfico) aparece en *El libro de*

Urantia, Chicago, [2]1996 (la versión en internet se encuentra en http://www.ubfellowship.org/ellibro/index.html). Un esoterismo más tradicional caracteriza las obras de R. Guénon (por ejemplo *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Madrid, 1976 [París, 1945]; *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada,* varias eds. [París, 1962]; véase F. García Bazán, *René Guénon o la tradición viviente*, Buenos Aires, 1985, o *René Guénon y el ocaso de la metafísica*, Barcelona, 1990), o F. Schuon (por ejemplo *De la unidad trascendente de las religiones*, Madrid, 1980 [París, 1979]). La vía emprendida por la antroposofía también se incardina en este tipo de esfuerzo de revivalismo (por ejemplo los trabajos publicados en español por la editorial Rudolf Steiner de Madrid, tanto de Steiner, *El cristianismo y los misterios de la antigüedad* o *Comentarios al evangelio de San Juan,* como de otros, por ejemplo A. Schütze, *El enigma del mal*). Para el neopaganismo, R. Hutton, *The Triumph of the Moon. A History of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford, 1999.

4) *Milenarismos actuales*

Sobre los milenarismos actuales: H. Bloom, *Presagios del milenio*, Barcelona, 1997 (1996); D. Thompson, *El fin del milenio*, Madrid, 1998 (1996); J. C. Carrière, J. Delumeau, U. Eco y S. Jay Gould, *El fin de los tiempos*, Barcelona, 1999 (París, 1998), o M. Bull (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México, 1998 (Oxford, 1995); también J. Sádaba, *El hombre espiritual. Ética, moral y religión ante el nuevo milenio*, Barcelona, 1999; F. Duque, *Filosofía para el fin de los tiempos*, Madrid, 2000, o A. Vaca (ed.), *En pos del tercer milenio. Apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia*, Salamanca, 2000. En general también los trabajos del simposio «Milenio: miedo y religión» (http://www.ull.es/congresos/conmirel), seleción en F. Diez de Velasco (ed.), *Miedo y religión*, Madrid, 2002; la serie *The Encyclopedia of Apocalipticism*, Nueva York, 1998-2000 (esp. vol. 3); F. Carey (ed.), *The Apocalypse and the Shape of Things to Come*, Londres, 1999 (exposición), o P. Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge (Mass.), 1992. Resulta interesante A. de Miguel, *Las profecías no se cumplieron*, Madrid, 2001, por presentar la quiebra de las profecías milenaristas respecto al año 2000.

5) *Ateísmo*

Sobre el ateísmo y la secularización: C. Campbell, *Hacia una sociología de la irreligión*, Madrid, 1977; H. Cox, *La religión en la sociedad secular*, Santander, 1985; J. Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo*, Madrid, 1974 (esp. 229 ss.); G. Puente Ojea, *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*, Madrid, 1995 (recopilación de artículos); *Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate*, Madrid, 1997 (esp. 97-255). J. Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, 1993, realiza un análisis desde la óptica católica no conformista. También G. Minois, *Histoire de l'athéisme*, París, 1998; U. Eco y C. M. Martini, *¿En qué creen los que no creen? Un diálogo*

sobre la ética en el fin de milenio, Madrid, 1997 (1996), o A. Glucksmann, *La tercera muerte de Dios*, Barcelona, 2001 (París, 2000). Sobre el agnosticismo, por ejemplo, E. Tierno Galván, *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid, [5]1992; J. Velarde, *El agnosticismo*, Madrid, 1996, o R. Starck y R. Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion,* California, 2000 (esp. intr.).

6) *Fundamentalismos*

Sobre el fundamentalismo: R. Garaudy, *Los integrismos. Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*, Barcelona, 1991 (París, 1990); *¿Hacia una guerra de religión?*, Madrid, 1995 (París, 1995); G. Kepel (dir.), *Las políticas de Dios*, Madrid, 1995 (París, 1993); *La revancha de Dios*, Madrid, 1991 (París, 1991); E. de la Lama (ed.), *En defensa de la tolerancia. Crítica de los fundamentalismos*, Barcelona, 1994; J. M. Mardones (ed.), *Diez palabras clave sobre los fundamentalismos*, Estella, 1999. También J. Barr, *Fundamentalism*, Londres, 1977, o la serie de trabajos de M. E. Marty y R. Scott Appleby, *The Fundamentalism Project* I: *Fundamentalisms Observed*, Chicago, 1991; II: *Fundamentalism and Society*, Chicago, 1993; III: *Fundamentalism and State*, Chicago, 1993; IV: *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago, 1994. También N. J. Cohen, *The Fundamentalist Phenomenon*, Michigan, 1990. Interesa sobre el fundamentalismo norteamericano (y las posiciones contrarias a la teoría de la evolución en biología) D. Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, París, 1992. En general, y desde la perpectiva que le caracteriza, S. N. Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution*, Cambridge, 1999.

7) *Convergencia de las religiones*

J. C. Basset, *El diálogo interreligioso*, Bilbao, 1999 (París, 1996); H. Küng y K. J. Kuschel, *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo (Chicago, 1993)*, Madrid, 1994 (1994). También interesa la lectura desde una posición muy religiocéntrica de Gavin D'Costa (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*, Bilbao, 2000 (Nueva York, 1990), o los Materiales para el diálogo interreligioso de la editorial Trotta (esp. vol. 1: F. Torradeflot [ed.], *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, Madrid, 2002, o vol. 3: H. Küng [ed.], *Reivindicación de una ética mundial*, Madrid, 2002).

8) *Ciencia, razón y religión*

La contraposición entre el pensamiento religioso (y mágico y mítico) frente al científico (y racionalista) fue tema de discusión entre antropólogos desde J. G. Frazer; destaca el clásico de B. Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, Barcelona, 1974 (Glencoe, 1948), o el más reciente de S. J. Tambiah, *Magic, science, and the scope of rationality*, Cambridge, 1990 (del mismo autor *A Performative Approach to Ritual*, Londres, 1981); en general C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, 1964 (París, 1962); y el resto de sus obras

citadas anteriormente), o J. Goody, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, 1985 (Cambridge, 1977); de este autor interesan las reflexiones de *Representaciones y contradicciones*, Barcelona, 1999 (1997), esp. caps. 1-3; también R. Trigg, *Rationality and Religion*, Londres, 1998.

Otro enfoque diferente es el que relaciona ciencia actual y religión: destacan los interesantes (y en algún caso polémicos) trabajos de F. Capra, *El tao de la física*, Madrid, 1984 (Nueva York, 1975), K. Wilber, *Ciencia y Religión*, Barcelona, 1998 (1998), o R. Sheldrake, *El renacimiento de la naturaleza. La nueva imagen de la ciencia y de Dios*, Barcelona, 1994 (Nueva York, 1991), en una línea cercana a la *new age*. Interesantes son las visiones de A. Fernández-Rañada, *Los científicos y Dios*, Oviedo, 1994; F. Tipler, *La física de la inmortalidad*, Madrid, 1996 (1994); J. Guitton y otros, *Dios y la ciencia*, Madrid, 1992 (París, 1991); el clásico de B. Russell, *Religión y ciencia*, México, 1951 (Londres, 1935); el cap. 12 de su *Sobre Dios y la religión* (sel. de A. Shekel), Barcelona, 1992 (1986), o los trabajos de D. F. Noble, *La religión de la tecnología*, Barcelona, 1999 (Nueva York, 1997), y de S. Jay Gould, *Ciencia versus religión. Un falso conflicto*, Barcelona, 2000 (1999). Resultan polémicas e interesantes (a pesar de puntualmente oscuras) las reflexiones de G. Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, 1985 (1972); *Espíritu y naturaleza*, Buenos Aires, 1982 (1979); *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Barcelona, 1993 (póstuma, 1991), o *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*, Barcelona, 1989 (1987, póstuma con M. Bateson); también (aunque puntual) G. Puente Ojea, *El mito del alma. Ciencia y religión*, Madrid, 2000, y en una posición distinta F. Crick, *La búsqueda científica del alma*, Madrid, 1994 (1990). Interesa también la religión científica que idea A. Comte, *Catecismo positivista*, Madrid, 1982 (1852). Hay una revista especializada en el tema ciencia-religión: *Zygon, Journal of Religion and Science*. Sobre los problemas de ética e investigación científica, por ejemplo R. Shattuck, *Conocimiento prohibido*, Madrid, 1998 (1998). Sobre ciencia y catolicismo, G. Minois, *L'Église et la science. Histoire d'un malentendu*, 2 vols., París, 1990-1991. Una síntesis reciente: A. E. McGrath, *Science and Religion. An Introduction*, Oxford, 1999 (también *The Foundations of Dialogue in Science and Religion*, Oxford, 1998). Sobre los problemas ético-religiosos que comienza a plantear la robótica: A. Foerst «Cog, a humanoid robot, and the question of the image of God», *Zygon* 33 (1998), 91-111. Sobre la religión y el miedo: F. Diez de Velasco (ed.), *Miedo y religión*, Madrid, 2002.

9) *Religión, biología y cognición*

Religión y cognición (o la construcción de una ciencia cognitiva de la religión) es uno de los caminos más interesantes de desarrollo de la disciplina, véase J. Andresen (ed.), *Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, Cambridge, 2001; J. Andresen y R. K. C. Forman, *Cognitive Models and Spiritual Maps: Interdisciplinary Explorations of Religious Experience*, Thorverton, 2000; E. T. Lawson y R. N. McCauley, *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge, 1990

(con bibliografía). En general, R. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, 2001 (Cambridge, 1999); también interesa por su óptica de estudio P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley, 1994, o P. Boyer (ed.), *Cognitive aspects of religious symbolism*, Cambridge, 1993. Algunos neurobiólogos han buscado en la química cerebral el origen de la religión (por ejemplo C. D. Laughlin y E. G. d'Aquili, *Brain, Symbol and Experience*, Nueva York, [2]1990; en español el cap. VII —crítico— de J. Bowker, *El sentido de Dios*, Barcelona, 1977 [Oxford, 1973]); M. Persinger, *Neurobiological Bases of God Beliefs*, Nueva York, 1987; A. Newberg y otros, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Nueva York, 2001; también J. Huxley, *Religión sin revelación*, Buenos Aires, 1967 (Cambridge, 1956), o H. Rolston, *Genes, Genesis and God*, Cambridge, 1999; en general, el tema de biología y religión lo desarrollan, entre otros, E. Jones y V. Reynolds (eds.), *Survival and Religion: Biological Evolution and Culture Change*, Nueva York, 1995; V. Reynolds y R. Tanner, *The Biology of Religion*, Nueva York, 1983, o W. Burkert, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard, 1996.

10) *Religión y mujer*

Dentro de los estudios sobre la mujer, la religión ofrece argumentos y desarrollos que en algunos casos resultan polémicos (por ejemplo conceptos como el de matriarcado). Véanse, además de las obras citadas en los diferentes apartados anteriores y dentro de una muy extensa bibliografía, C. Downing, *La Diosa. Imágenes mitológicas de lo femenino*, Barcelona, 1998 (1981); E. Schüssler-Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Madrid, 1996 (Boston, 1992); K. J. Torjesen, *Cuando las mujeres eran sacerdotes*, Córdoba, 1996 (San Francisco, 1993); M.ª J. Arana (dir.), *Mujeres, diálogo y religiones*, Bilbao, 1999; S. Schaup, *Sofía. Aspectos de lo divino femenino*, Barcelona, 1999 (Múnich, 1994); el libro-diálogo de C. Clément y J. Kristeva, *Lo femenino y lo sagrado*, Madrid, 2000 (París, 1998), o L. Byrne, *Mujeres en el altar. La rebelión de las monjas para ejercer el sacerdocio*, Barcelona, 2000. Síntesis interesantes: R. R. Warne (ed.), *Feminist Contributions to Method and Theory in the Study of Religion. Special Issue: Method and Theory in the Study of Religion*, 11/1, Leiden, 1999. U. King, *Women in the World's Religions, Past and Present*, Nueva York, 1987; U. King (ed.), *Religion and Gender*, Oxford, 1985; A. Sharma (ed.), *Today's Woman in World Religions*, Albany, 1994; A. Sharma, «Toward a general theory of women and Religion», en J. Runzo y N. M. Martin, *Love, sex and gender in the world religions*, Oxford, 2000, cap. 8; R. M. Gross, *Feminism and Religion: An Introduction*, Boston, 1996 (también R. Gross [ed.], *Beyond Androcentrism. New Essays on Women and Religion*, Missoula, 1977); J. Holm y J. Bowker (eds.), *Women in Religion*, Londres, 1994; D. Juschka (ed.), *Feminism in the Study of Religion. A Reader*, Nueva York, 2000; M. Franzmann, *Women and Religion*, Oxford, 2000. También P. M. Cooley *et al.* (eds.), *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions*,

Maryknoll, 1992; L. A. Nortup, *Ritualizing Women: Patterns of Spirituality*, Cleveland, 1997. Resulta muy ilustrativo de un modelo religioso alternativo de familia (y los mecanismos de control ideológico que lo sustentan) J. Bennion, *Women of Principle: Female Networking in Contemporary Mormon Polygyny*, Oxford, 1998. Para el papel de la mujer en el islam original, F. Mernissi, *El harén político. El profeta y las mujeres*, Madrid, [2]2001 (París, 1987); *El harén en Occidente*, Madrid, 2001 (Washington, 2001); también L. Ahmed, *Women and Gender in Islam*, Yale, 1992. Para mujer y budismo, R. Gross, *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis and Reconstruction of Buddhism*, Albany, 1993.

11) *Diversos problemas religiosos del mundo actual*

Sobre otros problemas religiosos del mundo actual son por ejemplo interesantes, aunque polémicos, U. Ranke-Heinemann, *Eunucos por el reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad*, Madrid, 1994 (1988), o E. Drewermann, *Clérigos, funcionarios de Dios. Psicograma de un ideal*, Madrid, 1995 (1989). También interesa, en lo relativo a la confrontación de religión y sexualidad (y la diversidad de opciones), G. D. Comstock y S. E. Henking, *Que(e)rying Religion. A Critical Anthology*, Nueva York, 1999. Para las relaciones de religión y sociedad del ocio, por ejemplo W. D. Romanowski, *Pop Culture Wars: Religion and the Role of Entertainment in American Life*, Downers Grove, 1996. Para el problema del miedo y la religión, F. Diez de Velasco (ed.), *Miedo y religión*, Madrid, 2002; J. E. Smith, *Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism*, Nueva York, 1994; R. Starck y otros, *Religion, Deviance and Social Control*, Nueva York, 1997; C. Steward y R. Shaw (eds.), *Syncretism/ Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, Londres, 1994.

ÍNDICE TEMÁTICO*

* Complementario del índice general donde se reflejan las diferentes religiones.

ÍNDICE GENERAL

Bloque 1
LAS RELIGIONES DE LAS SOCIEDADES PREAGRÍCOLAS

Bloque 2:
LAS RELIGIONES DE LAS SOCIEDADES TRADICIONALES, 1:
GENERALIDADES Y SOCIEDADES PROTOAGRICOLAS
Y PRELITERARIAS

Bloque 3
LAS RELIGIONES DE LAS SOCIEDADES TRADICIONALES,2:
CIVILIZACIONES ORIGINALES

Bloque 5
LAS RELIGIONES DE LAS SOCIEDADES TRADICIONALES,4: RELIGIONES UNIVERSALISTAS

Bloque 6
LAS RELIGIONES DE LAS SOCIEDADES INDUSTRIAL
Y POSTINDUSTRIAL

Francisco Diez de Velasco

Licenciado y doctor en Historia por la Universidad Complutense de Madrid, es catedrático de Universidad (perfil: historia de las religiones) en la Universidad de La Laguna (Islas Canarias, España), donde imparte Historia general de las religiones y Teoría y metodología de la Historia de las religiones. Entre sus publicaciones: *Introducción a la Historia de las Religiones* (1995, [2]1998, [3]2002); *El origen del mito de Caronte* (1988); *Los caminos de la muerte* (1995); *Lenguajes de la religión* (1998); *Termalismo y religión* (1998); *Las nuevas religiones* (2000); *Las religiones en un mundo global: retos y perspectivas* (2000); como editor, *Realidad y mito* (1997); *Miedo y religión* (2002); *El estudio de la religión* (2002), volumen 1 de la EIR (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, a cuyo Comité Académico pertenece). Se pueden consultar más datos en http://webpages.ull.es/users/fradive/cvvelasco.htm.


UNIVERSIDAD DE SEVILLA
Biblioteca
UNIVERSIDAD DE SEVILLA
600526925